MAX WUNDT

PLATONS LEBEN UND WERK

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA 1914

Von nichts Vergangenem redet, wer heute an Platon erinnert. Laufen doch durch das Gewebe des historischen Geschehens geheime Fäden hindurch, die entfernte Zeitalter miteinander verknüpfen, zeitlich Benachbartes scheiden. Weite Vergangenheit wird unversehens wieder Gegenwart, während das eben noch Gegenwärtige zukunftslos ins Reich der Schatten hinabsinkt, harrend einer neuen Verkörperung, die vielleicht auch ihm dereinst beschieden ist.

Platon und das Problem der Kultur

So ist Platons Geist unter uns wieder zum Leben erwacht. Nicht Laune oder bloße Liebhaberei zieht uns heute zu seinem Werke hin, oder wo solche mit im Spiele ist, da gleicht sie nur dem Schaume, den die Wellen des Stromes aufwerfen; sie gibt Zeugnis von einem tiefen, notwendig bestimmten Drange, der seines Zieles sicher bewußt ist. Denn so fremd scheinbar unserem ins Große gerichteten Leben die engen Verhältnisse Athens um die Wende des fünften zum vierten vorchristlichen Jahrhundert waren, in Wirklichkeit sind damals die für alle Wendepunkte der Kultur entscheidenden Probleme aufgerollt und mit desto größerer geistiger Kraft durchgefochten, je beschränkter Raum und Zeit waren, in denen sich die Kämpfe um sie abspielten. An solchen Wendepunkten ist darum der Geist dieser Epoche und ihres größten Sohnes stets von neuem beschworen worden; er wird es auch heute, so gewiß wir abermals vor einer solchen Wendung stehen. Es gilt nur, über die äußerlich trennenden Formen hinaus die tiefe innere Verwandtschaft zu verstehen, die den Geist unserer Zeit zu dem der platonischen zurückführt.

Platon erlebte seine Jugend während des großen Krieges zwischen Athen und Sparta, der im letzten Menschenalter des vierten Jahrhunderts ganz Griechenland in zwei Parteien schied und die Stadt des Perikles an den Abgrund der Vernichtung führte. In den ersten Jahren dieses Krieges, kurz nach Perikles' Tode ist er geboren, wenige Jahre nach dem Friedensschluß traf ihn das Schicksal, das ihn plötzlich zum Manne reifte. Nicht zur Mittagsstunde athenischen Glücks und athenischer Macht erhebt sich sein Gestirn, sondern als der Abend hereinbrach und düstere Schatten schon den Glanz des Lebens bedrohten. Solche Abendluft zeichnet alle Konturen schärfer und läßt alle Farben noch einmal in besonderem Licht leuchten. So verschwendet der attische Geist, eben bevor seine schöpferischen Tage zu Ende gehen, seinen ganzen Reichtum, er läßt ihn in allen Farben spielen, und seine Tiefen und Höhen, seine schroffen Abstürze und seine zartesten Windungen glänzen noch einmal auf. In solcher Zeit treten die Gegensätze des Lebens schärfer heraus, Kräfte, die zuvor friedlich verbunden wirkten, scheiden sich und ringen gegeneinander, so daß in aller spielenden Herrlichkeit, mit der der Geist sich umkleidet, doch der Grund seines Lebens ihm unter den Füßen wankt.

Die hohen Epochen einer ganzen und vollen Kultur zeigen überall eine glückliche Harmonie zwischen innerem und äußerem Leben. Der Geist spricht sich unmittelbar in den objektiven Gestaltungen der Wirklichkeit aus, und er empfängt aus ihnen die reichsten Anregungen für sein eigenes Dasein. Ein Akkord erklingt von

allen Saiten des Lebens. Einer solchen Kultur durfte sich, wenn irgendein Volk, das athenische rühmen. In der siegreichen Verteidigung des heimischen Bodens gegen den Einbruch der persischen Barbaren war ihm zu Beginn des Jahrhunderts das Bewußtsein des eigenen Wesens und des eigenen Wertes erwacht. Die sittlichen Kräfte des Volkes wurden im Tiefsten aufgerührt, sie traten im kraftvollen Wirken nach außen und fanden in den Werken der Dichter ihre Verklärung. Auch die folgenden Zeiten, da unter Perikles' Leitung Athen eine glänzende Vormachtstellung unter den griechischen Staaten gewann, verloren diese Einheit von Geist und Wirken noch nicht. Die großen Aufgaben des realen Lebens vermochten dem Geiste genügende Nahrung zu bieten, und ihre Bedeutung war um so tiefer, je mehr sie von der gesamten geistigen Energie des Volkes getragen wurden. In dem Leben, das ihn umgab, fand der Athener völlig sein eigenes Wesen ausgesprochen, allgemeines und individuelles Dasein flossen in einen einheitlichen Zusammenhang ein. Die Hand der Götter hielt alles Leben in ihrer schirmenden Haft. Der Fries am Parthenon, der den frommen Zug der gesamten attischen Jugend zu den Sitzen der Götter in Schönheit verklärt, ist der reinste Ausdruck solchen Geistes.

Die Kultur besteht, solange diese Einheit des Lebens bewahrt bleibt. Aber von beiden Seiten ist sie bedroht, und wenige Jahrzehnte genügen, sie völlig aufzulösen. Das äußere Leben gewinnt eine Übermacht über den Geist, daß er es nicht mehr gestaltend zu durchdringen vermag, und er selbst, zur höchsten Freiheit entfesselt,

schlägt jenseits aller realen Bedingungen die Bahnen einer spielerischen Willkür ein. Jene innere Einheit zwischen dem Leben des Subjekts und dem der Allgemeinheit zerfällt, und es laufen fortan zwei Lebensrichtungen nebeneinander her, die beide nur eine Seite des Daseins umspannen und vergeblich versuchen, sich zu der Totalität abzurunden, die das Wesen der Kultur ausmacht. Ein äußeres Leben gestaltet sich glanzvoll, aber indem es einen nur an realen Werten haftenden Sinn erzeugt, wuchert es um seiner selbst willen weiter ohne Rücksicht auf die geistigen Wurzeln, aus denen es ursprünglich hervorgewachsen war, hypertrophisch überzieht es den ganzen Boden mit seinem Geschlinge, Licht und Luft allen feineren Trieben raubend. Der laute Lärm eines bloß äußerlichen Daseins ist noch immer das sicherste Zeichen eines Niedergangs der Kultur gewesen. Die Kehrseite solcher Erscheinungen ist ein extremer Subjektivismus, der die in der Wirklichkeit nicht mehr befriedigten Kräfte des Geistes in einem leeren Feuerwerke verschwendet, dessen Leuchtkörper zerplatzen, ohne Licht und Wärme zu spenden.

Damit verflüchtigt sich alle Realität aus dem Leben, in einer Sphäre des bloßen Scheins fristet es fortan sein Dasein. So mächtig es sich nach außen darstellen mag, der Geist beseelt es nicht mehr, aus dem ihm einzig wahre Wirklichkeit werden kann. Und so prächtig jene Spiele der schweifenden Einbildungskraft sich anschauen mögen, mit der Absonderung von den realen Mächten ist ihnen jeder wahre Gehalt geraubt, daß sie als leerer Klang durch die Lüfte ziehen. Leere Tat und

leeres Wort beherrschen den Sinn. Und das Schlimmste ist, daß beide sich noch verbünden zu gegenseitiger Bestätigung. Da das Handeln innerlich nichtigen Zielen nachjagt, begrüßt es das bloße Wort als willkommenen Genossen, seine Zwecke zu deuten, und dieses findet in dem am Scheine haftenden Leben den reichsten Boden zu seiner Entfaltung.

Damit ist das Problem der Kultur gegeben. Es wiederholt sich immer und überall in der gleichen Form, wo der innere Bund zwischen Leben und Geist, Tat und Sinn zersprengt ist. Es gilt heute, wie es vor nahezu anderthalb Jahrtausenden in Athen galt. Jene Jahrzehnte, in denen Platon heranwuchs, stellten es zum ersten Male in nicht mißzuverstehender Deutlichkeit.

Eine gewaltige wirtschaftliche und politische Entwicklung führte Athen damals auf schwindelnde Höhe und zu jähem Absturz. Alle Leidenschaften werden in dem Verfolg dieses einen Zieles geweckt, und die zur höchsten Spannung gesteigerte Konkurrenz der Staaten entlädt sich in einem lange währenden, bis zur Erschöpfung geführten Kriege. Den äußeren Händeln verbinden sich innere; wilde Parteikämpfe führen zu mehrfachen Revolutionen. In solchen Stürmen wendet sich bald der Sinn des Volkes. Hatte es noch unter Perikles in dem von den Vätern überlieferten religiösen Glauben eine feste Grundlage für sein gesamtes Dasein besessen, jetzt wird der äußere Nutzen die Fahne, der man folgt. Besitz und Macht heißen die Ziele des Lebens.

In diesem Lärm verstummen die tieferen Stimmen des Geistes. Statt dessen greift ein oberflächliches We-

sen um sich, das leichter mit dem Treiben des Tages sich verbinden kann. Der Geist verliert seinen Gehalt und läßt sich an dem bloßen Reden um des Redens willen genügen. Nicht das sachlich Richtige, sondern das äußerlich Passende zu sagen, wird die Regel; und eine Rhetorik drillt ihre Zöglinge geradezu darauf ein, jede Gelegenheit mit einem rauschenden Gewand von Worten zu verbrämen. Uns gelten die *Sophisten* als die eigentlichen Träger solcher Bestrebungen, aber sie bringen nur eine weit verbreitete Richtung zum deutlichsten Ausdruck. In Volksversammlung und Gericht, in Kunst und Wissenschaft entfaltete sich das gleiche Wesen. Überall schien der Geist befriedigt, wenn er die Tatsachen der Wirklichkeit in einen tönenden Wortschwall aufgelöst hatte. Was Parlament und Presse heute in dieser Richtung leisten, ist nur ein schwacher Versuch neben den Leistungen der wie Kinder am Worte hängenden Griechen.

Nur in der Versöhnung beider Mächte konnte dem Leben ein neuer Gehalt gewonnen werden. Es war die Aufgabe, die Platon zu lösen berufen war. Keiner dieser Seiten des Lebens ist er in seiner Jugend fremd geblieben. Entsprossen einer der vornehmsten Familien Athens, fühlte er frühzeitig einen Drang zum politischen Leben, und als in einer der inneren Umwälzungen Verwandte und Freunde von ihm ans Ruder des Staates gelangten, sah er sich in ihre Bestrebungen hineingezogen. „Wie es mir aber bei meiner Jugend erging," erzählt er später selbst, „war nicht zu verwundern. Ich glaubte nämlich, sie würden den Staat aus einem

ungerechten zu einem gerechten Zustande leiten, so daß ich sehr gespannt war, was sie ausrichten würden. Als ich aber sah, daß diese Männer in kurzer Zeit die frühere Verfassung geradezu als golden erscheinen ließen ... da wurde ich unwillig und zog mich von dem schlechten Regiment zurück." Und wie den politischen, so hat er jenen rhetorischen Schmeicheltönen ohne Zweifel eine Zeitlang sein Ohr geliehen. Jede Seite seiner späteren Werke verrät diese Schule. Als dramatischer und lyrischer Dichter versuchte er sich in seiner Jugend. Aber er fand den Lehrer, der ihm all solche Bestrebungen als nichtig erscheinen ließ und der ihm zum Leitstern des Lebens wurde: *Sokrates.*

Sokrates

In den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts war Sokrates eine stadtbekannte Persönlichkeit. Schon sein Äußeres, das völlig von dem griechischen Schönheitsideal abstach und doch unwiderstehlich anzog, fesselte die Aufmerksamkeit; sein Bild ist das erste wirkliche Porträt, das wir besitzen. Sein ewiges Fragen, mit dem er sich an jeden beliebigen wandte, machte ihn in allen Kreisen bekannt. Alle reden von ihm. Die Komödie, dieses phantastische Spiegelbild des athenischen Lebens, hallt wider von Spott über den unnützen Spintisierer; und schon mischt sich ein schärferer Ton in diese ausgelassenen Melodien: sein freies Denken verdirbt die athenische Jugend.

Denn ihn umgibt ein Kreis von Jünglingen, die mit grenzenloser Hingabe und Verehrung an dem alternden Manne hängen. Ihnen gilt er als der gerechteste und

edelste aller Menschen, seine Worte sind ihnen der teuerste Besitz fürs Leben.

Als einen Naturphilosophen und sophistischen Rechtsverdreher verspottet ihn Aristophanes in den „Wolken". Wer ihm ferner stand, wußte keinen Unterschied zwischen ihm und jenen meist von auswärts kommenden Wanderlehrern zu machen, die alles mögliche Wissen und vor allem die im politischen Leben unerläßliche Kunst der Rede zu lehren versprachen. Er galt als ein Sophist wie sie, und nur weil er Athener war, fiel er mehr auf.

In Wahrheit ist seine Weise, die wir im einzelnen zwar mannigfach abweichend, im ganzen doch übereinstimmend aus den Schriften seiner Schüler kennen lernen, von jener sophistischen völlig unterschieden. Schon im Äußerlichsten. Der Sophist tritt mit dem Anspruch auf, ein bestimmtes Wissen zu vermitteln, er erteilt Kurse und läßt sich für sie bezahlen. Sokrates zieht jeden, am liebsten die Jünglinge auf den Turnplätzen oder die Handwerker bei ihrer Werkstatt, ins Gespräch; die Probleme wachsen wie von selbst aus solcher Unterhaltung hervor. Als freier Bürger verkehrt er mit Freien, von Geld kann zwischen ihnen nicht die Rede sein.

So wurzelt sein Denken tief in dem realen Leben des Alltags. Darin stimmen unsere Berichte überein, daß er stets von dem ganz Gewöhnlichen und Zunächstliegenden ausging. Um seine Eigenart recht zu verstehen, muß man diese feste Gründung auf das Wirkliche und Gegebene besonders beachten. Der Sophist

sucht seinen Ruhm in dem Fremdartigen und Entlegenen, bei dem für den gemeinen Menschenverstand das Interessante erst angeht. Sokrates lehnt mit einer Gebärde höchst selbstbewußter Bescheidenheit solch verstiegene Weisheit ab, um sich an das Nächste und Bekannte zu halten. Das Gemeine, das eben darum auch das Allgemeine ist, als Problem entdeckt zu haben, ist vielleicht seine größte Tat. Durch sie steht er als der Nüchtere, der mit hellen Augen ins Leben schaut, neben den älteren Weisheitslehrern, die trunken von Begeisterung das Leben glaubten überfliegen zu können, um die menschlichem Blicke verborgene Wahrheit zu schauen. Es bedurfte der längsten Zeit, ehe das Selbstverständliche zur Frage wurde, der längsten Zeit und des mutigsten Entschlusses. Sokrates zuerst hat so gefragt. Alle ältere Philosophie ging vom Lehrgedicht und der Lehrschrift aus. Sie trug ein Wissen als ein fertiges und objektiv fixiertes vor. Dem entsprach noch die Weise der Sophisten. Sokrates dagegen sucht aus den empirisch gegebenen Bedingungen des Lebens seineBegriffe zu entwickeln. Nicht das Leben einem fremden Begriffssystem zu unterwerfen, sondern aus seinem Flusse die Begriffe zu schöpfen, ist sein Ziel. Damit entdeckt er im Gegensatz zu dem starren Dogmatismus jener Weisheitslehrer die ewige Lebendigkeit des Problems als die Sphäre der Philosophie.

Der Sophist, der sich seines Wissens rühmt, weiß jeder Frage eine Antwort zu finden; Sokrates versteht nur zu fragen. Denn ihm ist alles Problem. Nicht als Redner, sondern als Frager wendet er sich an die Men-

schen. Ihre Antworten gelten ihm, da er keine fertigen Begriffe besitzt, an denen er sie messen könnte, zunächst als richtig; er nimmt das Leben, wie es sich ihm in den Meinungen bietet, als ein selbstverständliches und wahres hin. Aber an jede Antwort knüpft er nun an, nicht um ihr eine andere entgegenzusetzen, sondern um sie selbst zu analysieren, um ihre inneren Widersprüche hervortreten zu lassen. Sie ergeben sich daraus, daß hier das empirische Leben überall mit dem Anspruch auftritt, ein Absolutes und Endgültiges zu sein. So lassen sich aus dem Reichtum des Daseins immer neue Bedingungen finden, zu denen die gegebene Antwort nicht paßt. Das unmittelbare und seiner selbst gewisse Leben wird von innen heraus zersetzt und damit in die Sphäre des Problems erhoben.

Weil aber über das Empirische nicht hinausgegangen wird und in dessen durchgängiger Relativität unbedingt gültige Bestimmungen, wie Sokrates sie fordert, nicht gefunden werden können, so enden diese Untersuchungen stets negativ, ohne Resultat. Es ist immer die gleiche Staffelung des Gesprächs von dem anfänglichen selbstsicheren Wissen des Unterredners bis zu seinem beschämten Eingeständnis, daß er in der Tat nichts wisse, während Sokrates, der sich am Anfang zum Nichtwissen bekannte, zuletzt als der einzig Wissende dasteht: der um sein Nichtwissen weiß.

Dies ist der Gegensatz des Sokrates zur Welt. Sie ist in ihrem unmittelbaren Bewußtsein ihrer selbst gewiß, er ist sich nur des problematischen Charakters aller Erscheinungen bewußt. Und das ist die Mission des So-

krates in der Welt. Er verwirrt das unmittelbare Bewußtsein, um die Reflexion zu wecken.

Gehalt und Ziel dieser Gespräche sind durch den Boden bestimmt, dem sie entwachsen. Das menschliche Handeln steht in Frage, nur dem Ethischen gilt Sokrates' Reflexion. Und er sucht keine schweren sittlichen Probleme zu lösen, sondern ihn beschäftigt das ganz Gewöhnliche. Die alltägliche Arbeit, die alltäglichen Pflichten nach ihrem inneren Gehalt zu begreifen, ist er bestrebt. Mit Handwerkern redet er am liebsten, ihrem Beruf entlehnt er seine Beispiele. Nach dem Können und der praktischen Tüchtigkeit fragt er; in dem gleichen Sinne versteht er auch die höheren sittlichen Werte. Tugend und Tüchtigkeit sind für den Griechen ein Wort, Arete—Virtù.

Als der Bewußte tritt er den Unbewußten gegenüber. Zur Besinnung über ihr Tun und seine Bedingungen ruft er sie auf. Weil sie ihnen fehlt, mangelt es so oft an ihren Leistungen. Nur aus dem Wissen entspringt das Können. Dies der Sinn des sokratischen Satzes, daß Tugend Wissen sei. In deren Umfang fallen ihm nun auch alle seelischen Tüchtigkeiten. Weisheit und Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit sind sämtlich Erfordernisse für die wahre Lebenstüchtigkeit. Ihnen wendet sich mit der ganzen Richtung des Denkens auf das Innenleben das besondere Interesse zu; und auch sie scheinen zu gewinnen allein durch Bewußtwerden, durch Besinnung auf ihr Wesen und ihre Bedingungen. Aller frühen psychologischen Reflexion eignet ein solcher Intellektualismus, dem die Erschei-

nungen des Bewußtseins, weil sie reflexionsmäßig aufgefaßt werden, auch selber als reflexionsmäßige gelten. Danach besitzt die sittlichen Werte, wer um sie weiß; sie fehlen dem, der sie nicht kennt.

Den Begriff dieser Tüchtigkeiten festzustellen, wird somit die letzte Aufgabe, um deren Lösung sich Sokrates bemühte. Er lebte des festen Glaubens, daß nur die Weckung des sittlichen Lebens zur Gewißheit bewußten Handelns seine Schäden heilen könnte, nicht jene Weckung, wie die Sophisten sie suchten, die über alles Worte zu machen lehrten, sondern die sichere Gründung auf den Begriff, der über alle Schwankungen subjektiven Meinens erhaben dem Geiste einen unverrückbaren Halt verleiht. Aus dem ethischen entfaltet sich zum ersten Male das logische Problem; aus der Sammlung und Vergleichung einzelner Fälle soll der immer gleiche Gehalt des Begriffs gewonnen werden.

Aber auch diese logischen Forschungen enden negativ und ohne Resultat. Sokrates bleibt auch hier der große Anreger und Erwecker, dem selbst das Ziel zu finden, zu dem er die Wege wies, nicht beschieden war. Indem der Begriff ganz im Empirischen gesucht wird, entweicht er dem forschenden Fragen in immer weitere Fernen, da nichts Empirisches ihn auszuschöpfen vermag. Aber ein Großes war doch geleistet: da wo überhaupt einmal nach dem Begriff gefragt wird, ist er als solcher erkannt, und durch die Unmöglichkeit, ihn in der Welt der Erfahrung zu finden, wird er in Gegensatz zu dieser gestellt und einer Sphäre des Logischen vorbehalten, die als solche freilich noch nicht entdeckt ist.

Mit zwanzig Jahren soll nach unserer Überlieferung Platon in den Kreis des Sokrates aufgenommen sein; gewiß ist nach seiner eigenen Erzählung, daß er sich zur Zeit der Gewaltherrschaft im Jahre 404 ihm bereits aufs engste verbunden fühlte. Bis zu Sokrates' Tode zu Beginn des folgenden Jahrhunderts zählte er zu seinen Schülern. Mag er in der gleichen Zeit noch sonstige Anregungen erfahren haben, der Einfluß des Sokrates war doch völlig beherrschend. Gedanken, die prinzipiell über den Standpunkt seines Lehrers hinausgehen, finden wir erst nach Sokrates' Tode von ihm ausgesprochen. Jetzt steht er noch ganz als Schüler zu ihm.

Platons Lehrjahre: die sokratischen Dialoge

Diese Lehrjahre haben über die Richtung seines ganzen Lebens entschieden. Was der vornehme und verschwenderisch begabte Jüngling bisher mochte getrieben haben, fortan gab er alles auf, um Sokrates' Wege zu folgen, und nichts hatte ihm Geltung, als was ihn in *dieser* Richtung fördern konnte. Eine unauslöschliche Dankbarkeit hat er seinem Meister bewahrt und von ihr ein Zeugnis gegeben, wie es in der gesamten Geschichte des Geistes einzig dasteht. Abgesehen von seinen spätesten Schriften, hat er all seine Gedanken Sokrates in den Mund gelegt; sie waren ihm nur das Resultat dessen, was er bei Sokrates gelernt hatte. Auch das Gespräch, die sokratische Weise der Untersuchung, halten seine sämtlichen Schriften fest, so entschieden die spätesten oft zu einer systematischen Darstellung drängen.

Denn der *Dialog* wächst organisch aus Sokrates' Me-

thode des Philosophierens hervor. In einer späteren Schrift, dem Theaitetos, schildert uns Platon, wie die Verehrer bemüht sind, Sokrates' Gespräche zu bewahren. Alsbald nach der Unterhaltung schreiben sie sie zu Hause aus der Erinnerung auf; treffen sie Sokrates wieder, so fragen sie ihn nach dem oder jenem Punkte, der ihnen entfallen war, und verbessern danach ihre Niederschrift. Das Wiedererzählen besonders wichtiger Gespräche ist allgemein üblich, Sokrates selbst nimmt daran teil. So fixieren sich allmählich bestimmte Unterhaltungen, allmählich wächst aus dem Leben eine neue literarische Gattung hervor. Denn so vielfach die ältere Poesie und Prosa sich des Gesprächs bedient — ein natürlicher Niederschlag der maßlosen griechischen Geschwätzigkeit — als selbständige literarische Form kannte man es noch nicht. Als solche entstammt es dem sokratischen Kreise.

Wir kennen nur Platons Dialoge und können daher nicht wissen, wie weit ihm seine Genossen in der Bewältigung der hier gestellten künstlerischen und philosophischen Aufgabe bereits vorgearbeitet haben. Wahrscheinlich hat er sich sofort ihnen allen überlegen bewiesen. Denn die kleinen Schriften, die noch ganz in der sokratischen Sphäre verharren und nach allem bereits in dieser frühen Zeit entstanden sind, lassen deutlich die künftige Größe ihres Verfassers erkennen. Ihrem Gehalt nach gehen sie nicht über die Kreise hinaus, die bereits Sokrates' Denken umspannte, und sie enden ohne sicheres Resultat. Aber in der Gliederung und Rundung des Gesprächs verrät sich schon überall die Meister-

hand des größten Künstlers, den Griechenland vielleicht besessen hat.

Schon die Führung des Gesprächs ist mit einer virtuosen Sicherheit behandelt. Der ältere Dialog ist eigentlich immer Streitgespräch, d. h. die Partner behaupten ihren festen, unveränderlichen Standpunkt und reden statt *mit*einander nur *neben*einander. Sie tragen ihre Meinungen in zusammenhängender Rede nacheinander vor, oder ihre Reden werden zerlegt und die Teile ineinandergeschlungen, ein eigentlicher Austausch der Gedanken aber findet nicht statt. Damit vergleiche man die lebendige Entwicklung des Gesprächs bei Platon! Jede Äußerung erzeugt ihre Gegenäußerung, und das Gespräch schreitet beständig vorwärts. Die Unterredner selbst entfalten nur langsam ihr ganzes Wesen; zögernd treten sie oft in die Unterhaltung ein, werden selbst mit fortgerissen, um schließlich unverhüllt in Billigung oder Abneigung ihre Ansicht kundzutun.

Auch philosophisch ist damit alsbald etwas Großes erreicht. Die ältere Reflexion kannte nur den Aphorismus oder das Lehrgedicht, aus dem sich die Lehrschrift entwickelte. Sie gab nur das Axiom oder das fertige System. Erst der Dialog, wie ihn Platon ausbildet, vermag der inneren Entwicklung des Problems gerecht zu werden; erst in ihm gewinnt die Lebendigkeit des Philosophierens Gestalt.

Aber das sprühende Leben, das von diesen kleinen Werken ausstrahlt, ist damit nicht erschöpft. Die wahre künstlerische Tat Platons liegt darin, daß er zuerst den Dialog zur realistischen Lebensschilderung ausgebildet

hat. Er wird damit der *erste große Realist der Antike.* Bis dahin war alle dichterische Darstellung an den Mythos gebunden, und nur in ihm hatte sich mehr und mehr eine realistische Auffassung durchgesetzt, die dem modernen Leben ihre Farben entlieh. Die Fesseln des Mythos abzustreifen und ganz in das Leben der Gegenwart sich zu stellen, hatte noch keiner gewagt, so modern der Schnitt des Gewandes war, mit dem ein Euripides seine Gestalten umkleidete. Die Historie weilte mit ihrer Schilderung wohl vielfach in der Gegenwart, aber sie ließ sie nur den großen politischen Ereignissen zugute kommen. Das ganz reale Leben des Alltags gewinnt erst in Platons Dichtung eine Sprache. Vielleicht aus keinem Werk der Griechen schlägt uns so unmittelbar der Duft des attischen Lebens entgegen als aus diesen Gesprächen. Sie sind nicht alle in gleicher Weise reich, manche lösen die Untersuchung reiner aus dem Zusammenhang, bei anderen wächst sie nur langsam aus einem reichen Lebensbilde hervor.

Philosophische Reflexion und künstlerische Gestaltung, Schauen und Begreifen des Lebens schreitet in der Entwicklung des platonischen Geistes stets gemeinsam vorwärts. Noch künftig wird uns Platons Kunst überall als ein Ausdruck dessen erscheinen, was der Philosoph in Gedanken ergriffen hat. In der sokratischen Reflexion hat die Philosophie erstmals das reale Leben zum Problem genommen; zugleich erfaßt es die Kunst als den Gegenstand ihrer Darstellung.

In dieser Einheit von Kunst und Philosophie liegt der eigentümliche Reiz der Werke platonischer Frühzeit.

Aus einem ganz konkreten, mit feinsten Pinselstrichen zum Leben erweckten Bilde bricht ein bestimmtes, auf das innere Problem dieser Lebenssphäre gesammeltes Licht hervor.

Männlich ist das Denken, nur dem Manne gilt es. So sind die Turnplätze der beliebteste Schauplatz des Gesprächs. Mit ehrenwerten Bürgern steht Sokrates beisammen, man unterhält sich über einen eben bewunderten Athleten. Zwei Väter wollen ihre Söhne ihm in die Schule geben und fragen die Feldherrn Laches und Nikias um Rat. Auf deren Wunsch wird Sokrates mit ins Gespräch gezogen, auch seiner militärischen Tüchtigkeit wird gedacht. An solcher Mannheit, welche das griechische Wort Tapferkeit genau bezeichnet, hängt der Sinn dieser Männer. Das Bild einer Seeschlacht steigt auf, und in drastischer Schilderung wird des Ungeschicks eines solchen Sportsmannes, wo es Ernst wird, gedacht. So leitet das Gespräch zum wahren Wesen des Mannhaften hinüber, und wer könnte besser darüber Auskunft geben, als Athens berühmte Feldherrn. Unwiderstehlich werden sie in das Netz der sokratischen Begriffe gezogen und müssen sich zeigen lassen, daß sie von der Grundbedingung ihres Berufs noch gar nichts verstehen, ein Mißgeschick, das Laches mit heiterer Gelassenheit, Nikias mit nur mühsam verhehlter Empfindlichkeit aufnimmt. Laches

Oder Sokrates trifft in einer Ringschule mit Knaben zusammen. Sie sind aus den besten Familien und hängen mit jener heißen Freundschaft aneinander, Lysis

die nach griechischer Weise ins Erotische spielt. Manche Probe dieser an Verrücktheit grenzenden Leidenschaft bekommen wir zu hören. Sokrates wird sofort der Mittelpunkt ihres Gesprächs, und er nimmt sich den feinen kleinen Lysis vor, den alle am meisten ob seiner Schönheit bewundern. Sein Freundesbund mit Menexenos gibt das Thema eines Gesprächs, dem die Jungen mit staunender Neugier und unverhohlenem Vergnügen folgen. Die Lust am Wort und an den Irrgängen des Denkens berherrcht schon die Jüngsten dieses Volkes. Idyllische Bilder des Kinderlebens, seiner Freuden und Leiden, entrollen sich. Tief und tiefer wird der Gedanke der Liebe von innen her erleuchtet. Aber rauh wird das Gespräch, wie es im schönsten Zuge ist, durch die Hauslehrer der beiden Knaben unterbrochen, die zur Heimkehr mahnen.

Charmides

In die vornehmsten Kreise führt uns der Charmides. Wieder ist eine Ringschule der Schauplatz, und der Geist des Eros erfüllt die Luft. Heimgekehrt aus dem Feldlager findet Sokrates alle Jünglinge und Knaben begeistert von der Schönheit des jungen Charmides. Sein älterer Vetter Kritias ruft ihn herbei, beide gehören zu Platons Familie. Schalkhaft gesteht Sokrates, wie auch ihm der Sinn umnebelt würde bei so viel Anmut. Er nimmt den Schönen ins Verhör, ihn zu prüfen, ob seine Seele wie sein Körper schön gebildet ist. Das Thema ihres Gesprächs ist gegeben. Es ist die Sophrosyne, recht eigentlich die Tugend des höchsten Anstandes, deren mannigfaltige Seiten wir kaum mit einem

Worte umfassen können. Aber sie zu deuten, versteht nicht einmal diese vornehme Gesellschaft, obwohl Kritias seinem jungen Vetter zu Hilfe kommt. Tief dringende Erörterungen führen zu immer neuen Problemen, so daß sie, was jeder doch zu besitzen meint, zu begründen nicht vermögen.

Als ein Weiser mußte Sokrates seiner Umgebung erscheinen, mochte er selbst diesen Titel auch ablehnen. So hatte es einen besonderen Reiz, ihn mit anderen Wissenden seine Kräfte messen zu lassen, mit Vorliebe brachte man sie aneinander. Am liebsten natürlich mit den Sophisten.

Eine ganz ergötzliche Schilderung wird uns von dem Allerweltskünstler Hippias entworfen, der sich auf alles verstehen will, aber den gefährlichen Fragen des Sokrates gar nicht gewachsen ist. Umfassender ist das Bild der Sophisten im Protagoras, dem größten Dialog dieser Frühzeit, der inhaltlich ganz in diese Reihe gehört und mit den späteren aus einer ganz anderen Tiefe geschöpften Debatten mit den Sophisten und ihrer Lehre nicht verglichen werden darf. Hier ist die Schilderung der sophistischen Art im Gegensatz zur sokratischen fast wichtiger als die Behandlung der Frage nach Einheit und Lehrbarkeit der Tugend. Vom frühsten Morgen an drängen sich die Verehrer in das Haus des reichen Gastfreundes, bei dem der Sophist abgestiegen ist. Wie sein Schatten folgen sie dem im Hofe umher Wandelnden, ängstlich bemüht, ihm stets den Vortritt zu lassen. Wie Sokrates das Gespräch mit ihm beginnt, versprechen sich

Hippias

Protagoras

alle einen köstlichen Ohrenschmaus. Mit wundervoller Feinheit ist das höchst individuelle Porträt des Sophisten gezeichnet — neben dem seinen die ganz verschiedenen, doch in ihrer Weise ebenso lebendigen Bilder des Hippias und Prodikos —; es ist manchmal bis an die Grenze der Karikatur herangeführt, ohne diese doch jemals zu überschreiten. Stolz auf seine Erfolge tritt der Sophist auf, er ist ein selbstgemachter Mann, der alles nur der Kraft seines Wortes verdankt. Aber wie diese Erfolge nur auf den äußeren Schein gehen, so enthüllt sich sein Stolz als kleinliche Eitelkeit. Er schwelgt in Worten und gestaltet jeden Gedanken ganz nach Wunsch der Hörer zu einer bilderreichen Erzählung oder einer knappen Antwort. Gewiß überragt er alle bisherigen Partner des Sokrates an Schlagfertigkeit und Schärfe des Denkens. Aber nirgends verleugnet es sich, daß er, in dem Scheine der Worte befangen, nicht eigentlich an dem sachlichen Probleme interessiert ist. Sobald er merkt, daß er sich nicht mehr glanzvoll produzieren kann, verliert er die Lust am Gespräch. Wenigstens äußerlich sein Ansehen zu retten, ist er noch bemüht, da er seine intellektuelle Niederlage nicht mehr verhehlen kann, und entläßt Sokrates mit einem gönnerhaften Lobe.

Schärfer als sonst in diesen Jugendschriften wird hier Sokrates' Bild im Kontrast herausgearbeitet. In dieser an den Schein verlorenen Welt steht er als der Einzige fest und sicher in sich selbst gegründet. Aber dabei findet eine sonderbare Vertauschung der Rollen statt. Während sich der Sophist die Miene des schwersten Ernstes

und gewichtiger Sachlichkeit gibt, spielt sich Sokrates in ironischer Bescheidenheit als den Nichtwissenden und bloß Lernenden auf, der den sicheren Grund des Daseins noch nicht gefunden hat. Im Lauf des Gesprächs wechseln sie ihre Plätze, jeder scheint sich die Behauptung des andern zu eigen gemacht zu haben und seiner eigenen zu widersprechen. Zugleich sinken die vertauschten Masken, der Sophist enthüllt sich in seiner inneren Leere, und Sokrates, der nichts zu wissen behauptete, hat in dieser Gewißheit, dem Bewußtsein des Problems, den einzigen Weg zur Wahrheit eingeschlagen.

Ion

Ein Weiser anderen Schlages ist Ion, der Sänger und Ausleger Homers. Auch er besitzt nicht das sachliche Wissen, das allein not tut, sondern lehrt nur in Begeisterung von dem, was ihm der Gott durch den Mund des Dichters eingibt. Wie der Magnet seine Kraft dem Eisen mitteilt, so wirkt die Kraft des Gottes über den Dichter auf den Sänger, und er teilt sie dem Hörer mit. Aber einen sicheren Grund bietet solche mystische Ahnung nicht.

Euthyphron

Endlich fehlt auch der Priester und Gottesgelehrte in diesem Reigen nicht. Wir stehen am Ende der Jugendschriften, Sokrates ist angeklagt, und auf dem Gang zum Gericht läßt ihn unser Dichter mit Euthyphron zusammentreffen, der sich seines Wissens in göttlichen Dingen rühmt, aber gerade seinetwegen sich nicht scheut, den eigenen Vater zu belangen. Wegen Gottlosigkeit verklagt, sucht Sokrates bei ihm Auskunft, und

wirksam wird seine ruhige und tiefe Art dem aufgeblasenen und gewissenlosen Wesen dessen gegenübergestellt, der nur die Gebärde der Frömmigkeit gelernt hat. Ein düsterer Ton klingt bei dem Gedanken mit ein, Sokrates könne verurteilt werden: wäre es doch, als würde die Stadt an der Wurzel getroffen.

Sokrates' Tod

Das Schicksal, das sich im Euthyphron ankündigt, brach rasch herein. Die mißgünstigen Stimmen gegen Sokrates mehren sich gegen das Ende des Jahrhunderts. Der Kreis seiner Verehrer erweitert sich beständig, und mancher ihrer Namen, wie der des Alkibiades oder Kritias, hatte dem Athener keinen guten Klang. Eine dumpfe Reaktion, seit langem vorbereitet, erhebt in den Zeiten der Depression nach dem verlorenen Kriege kecker ihr Haupt und will das freigeistige Wesen nicht mehr dulden. Persönliche Motive vermischen sich mit den allgemeinen. Wie hätte nicht Neid und Mißgunst den Mann verfolgen sollen, den der delphische Gott selber als den weisesten bezeichnet hatte?

Drei Männer, die Sokrates persönlich fernstanden, brachten im Jahre 399 die Klage ein, wir wissen nicht ob aus eigenem Antrieb oder von Mächtigeren vorgeschoben. Sie lautete wie stets gegen die Vertreter einer freieren Geistesrichtung auf Gottlosigkeit und Verführung der Jugend. Alle unsere Berichte sind darin einig, daß den Klägern ein tieferes Verständnis oder auch nur eine nähere Kenntnis der sokratischen Art völlig gebrach. Aber darauf kam es vor den athenischen Gerichten nicht an. Zu Hunderten saß hier das souveräne Volk,

um Recht zu sprechen, wie es ihm gut dünkte. Längst war in den Stürmen der Zeit die alte ehrenhafte Art geschwunden, jetzt regierten die Leidenschaften, und wer sie am besten zu lenken verstand, behielt die Oberhand. Wie hätte es in einer so vielköpfigen Versammlung anders sein können, wo jeder sich souverän und, gedeckt durch seine Genossen, fast ohne Verantwortung fühlte?

Auge in Auge traten sich hier die Geister der Zeit gegenüber. Noch hören wir aus dem Eingang der platonischen Apologie den Rausch an Worten wiederklingen, durch welche die Ankläger den Sinn des Volkes zu fesseln und von den Schwächen ihrer Position abzulenken suchten. Von solchen Künsten wußte Sokrates nichts. Mit überlegener Ironie wird er nach seiner Art ihren Redekranz zerpflückt, stolz auf seine Mission hingewiesen haben, ein gesunkenes Geschlecht zu den wahren sittlichen Werten zurückzuführen. Er durfte sich auf den Spruch des Apollon berufen. Ihrem Kerne nach wird die Verteidigungsrede Platons Sokrates' eigene Gedanken wiedergeben, so kunstvoll die schlichte, improvisierte Rede des Meisters hier gestaltet ist. Sie berichtet zugleich von dem weiteren Verlauf des Prozesses. Das Wort siegte über die Wahrheit, und Sokrates wurde, wenn auch mit geringer Stimmenmehrheit, verurteilt. Nach attischem Recht hatte er dem Strafantrag seiner Gegner auf Tod einen Gegenantrag entgegenzustellen, zwischen denen den Richtern die Wahl blieb. Dazu konnte sich sein Rechtssinn kaum und nur nach längerem Drängen seiner Freunde verstehen. Nun waren die

Richter gereizt, und eine größere Mehrheit bestimmte ihm den Tod.

Noch einen vollen Monat brachte er im Gefängnis zu, da am Tage vor dem Urteil das Festschiff nach Delos entsandt war und vor seiner Rückkehr keine Hinrichtungen stattfanden. Er hätte diese Zeit mit Hilfe einflußreicher Freunde leicht zur Flucht nutzen können, verfolgte doch der griechische Staat keinen Verurteilten jenseits seiner Grenzen. Aber er wollte nicht fliehen. Er unterwarf sich dem Urteil, wie das Volk es ihm gesprochen hatte, und das auf dem Willen dieses Souveräns beruhend als Gesetz gelten mußte. Sein Leben lang hatte er unter dem Schutze der athenischen Gesetze gelebt, er wollte ihnen treu bleiben, auch als sie ihn hart behandelten. Das ist ganz griechisch gedacht, da dem Griechen Heimat, Volk und staatliches Recht noch in eine ungetrennte Einheit zusammenfließen. Als das Schiff heimkehrte, trank er den Schierlingsbecher.

Krisis des platonischen Geistes

Von diesem Tode datiert eine neue geistige Bewegung in Griechenland, von diesem Tode nimmt Platons Leben und Denken eine entscheidende Wendung. Erst jetzt erschließt sich ihm die ganze Tiefe des Gegensatzes zwischen Sokrates und seiner Zeit, erst jetzt versteht er den vollen Unwert dieses am Scheine haftenden Lebens, erst jetzt die erhabene Bedeutung der Persönlichkeit und Lehre seines Meisters.

Kleinere Schriften, die sich zeitlich dem Euthyphron anschließen, begleiten zunächst die Ereignisse; sie sind ohne Zweifel im unmittelbaren Gefolge derselben ver-

faßt. *Apologie* und *Kriton* schildern Sokrates vor Gericht und im Gefängnis. Aber schon hat seine Gestalt und ihre Stellung zur Umwelt einen tiefgreifenden Wandel erfahren. Der Gegensatz zu seiner Umgebung, den die früheren Dialoge wohl auch schon anführten, doch stets wieder in ruhige Heiterkeit auflösten, hat sich furchtbar vertieft und scheint keine Vermittlung mehr zuzulassen. Das Volk ist mit Blindheit geschlagen, aber voll Dünkel glaubt es sich auf alles zu verstehen; sinnlos tötet es seine Besten, und Recht und Gesetz verblaßt ihm zum bloßen Scheine. Um Sokrates Haupt dagegen strahlt eine Gloriole, wie sie dem Lebenden niemals zuteil geworden wäre; der Tod hat ihn ins Erhabene entrückt. Als ein Gottgesandter hat er unter den Athenern gelebt, ein Prophet der Gerechtigkeit und Weisheit. Sein Tun war vergeblich; statt der Ehren, die er verdiente, gab ihm sein Volk den Tod. Aber im Tode bewährt er den hohen Adel seines Sinnes. Er wollte nicht fliehen: das heißt, er wollte die Gesetze, auch wenn sie ihm unrecht taten, anerkennen und Unrecht nicht mit Unrecht vergelten. Von den irdischen Richtern wider das Recht verurteilt, wollte er vor den gerechten Richtern im Hades bestehen. Darum wählte er statt des Lebens den Tod.

Sokrates wollte sterben! An diesem Gedanken hat sich Platons ganzes Wesen entzündet. Er wird ihm das für die gesamte Richtung seiner Spekulation entscheidende Erlebnis. Zwei Probleme sind damit aufgegeben, das *Problem des Rechts* und das *Problem des Todes*. Juristisch war der Spruch gegen Sokrates einwandfrei, denn der

Wille des souveränen Volkes ist Gesetz. Und als gesetzmäßig hatte Sokrates ihn anerkannt, indem er sich ihm unterwarf. Aber dieses Recht ist höchstes Unrecht, ein Unschuldiger fiel ihm zum Opfer. Was bedeutet also dieses: Recht? Und Sokrates wählte den Tod. Mitten in einer mit allen Sinnen am Leben haftenden Kultur schritt er ruhig den dunklen Pfad zu den Schatten hinab. Galt ihm der Tod für besser als das Leben? Und was bedeutet dies: Tod?

Beide Fragen zusammen rollen das gesamte *Problem der Kultur* auf. Die Frage des Rechts kann man nicht entscheiden, ohne die gesamte ethische Lage der Zeit zu prüfen. Die Frage des Todes fordert die ganze Zeit vor ihren Richterstuhl: hat Sokrates sie nicht abgelehnt, da er den Tod sich wählte? An den Werten, die dieser Tod offenbart, muß das Zeitalter gemessen werden.

So wird Sokrates' Persönlichkeit als normative Macht über alles Leben erhöht. Alle neu gewonnene Einsicht wird auf ihn übertragen. Seine Gestalt steigert sich mit Platons eigenem Erkennen. Was er im Tode objektiv bewährte, soll er im subjektiven Denken bereits umspannt haben. So bleibt der Tote Platons Lehrer. Was der Schüler fortan begreift, gilt ihm als Geschenk des Meisters, durch seinen Mund läßt er es verkündigen.

Damit aber erhebt sich die Aufgabe, die neu gewonnenen Probleme an die sokratischen anzuknüpfen. Die begrifflichen Untersuchungen müssen zu Ende geführt und das Wesen des sokratischen Denkens selber muß begriffen werden. Das Wissen, nach dem Sokrates frag-

te, ohne es zu finden, muß entdeckt und Weg und Ziel der sokratischen Dialektik bestimmt werden. *Erkenntnistheorie* wird die notwendige Grundlage der Kulturphilosophie. In ihr müssen deren mannigfaltige Probleme ihre letzte Einheit gewinnen.

So geht eine gewaltige schöpferische Kraft von Sokrates' Tode aus. Einen gärenden Reichtum von Ideen regt er in Platons Geiste auf. Aber diese Ideen zu klären und in ihren inneren Beziehungen zu erkennen, gelingt noch nicht. Neuer Erfahrungen und neuer Einsichten bedarf es, um dieser Fragen Herr zu werden, zu deren Lösung die einfachen Mittel der sokratischen Dialektik nicht zureichten. Noch lernte man in der Hauptsache nicht aus Büchern, sondern durch die Erfahrung und den Verkehr mit weisen Männern. Die Reise war von je den Griechen das Mittel, mannigfaltige Bildung sich zu sammeln. So drängt es auch Platon, jetzt, da ihn kein Magnet mehr in Athen festhält, in die Ferne, und er weilt lange Jahre auf Reisen, mag er dazwischen gelegentlich in die Heimat zurückgekehrt sein.

Platons Wanderjahre

Bei einem Genossen aus dem sokratischen Kreise fand Platon zuerst in dem benachbarten Megara eine Aufnahme, als er sofort nach Sokrates' Tode den attischen Staub von den Füßen schüttelte. Aber sein Sinn stand in weitere Fernen, und so wandte er sich von dort nach Kyrene zu dem Mathematiker *Theodoros*, den er wahrscheinlich auch schon bei Sokrates kennen gelernt hatte.

Die Mathematik wird ihm eine Schule des Denkens. An ihrem Verfahren erhält die sokratische Begriffsforschung einen Maßstab, ihr Wesen und ihre Grenzen werden in diesem Spiegel erkannt. Das mathematische Interesse bestimmt die Ziele der folgenden Reisen. Es zieht ihn sowohl nach Ägypten, dessen Priestern man den Besitz uralter Weisheit nachrühmte, als nach Unteritalien, wo die Pythagoreer mathematische Studien mit Vorliebe pflegten.

Ägypter wie Pythagoreer hatten dem Wissensdurstigen freilich noch mehr zu bieten. An dem Problem des Todes war ihm die religiöse, an dem Problem des Rechts die politische Frage erwacht. Für beide Ideenkreise fand er hier Nahrung. Von den *Ägyptern* und ihrer durch höchstes Alter geheiligten Kultur leiteten die Griechen manche ihrer Religionsvorstellungen ab. Die Lehre von dem Schicksal der Seele nach dem Tode, der mystische Glaube an Tod und Wiedergeburt des Gottes lebte hier mit besonderer Kraft. Und ähnliche Gedanken fand Platon bei den *Pythagoreern* wieder. Denn ihre eigenartige Genossenschaft, die im sechsten Jahrhundert ein Ionier aus Samos begründet hatte, war ebenso-

wohl eine wissenschaftliche Schule wie eine religiöse Sekte. Wie in all solchen Konventikeln stehen die mystischen Gedanken über Wesen und Geschick der Seele im Mittelpunkt. Sie stammt aus einer höheren Welt, ist herabgesunken und in den Leib wie in ein Grab versenkt. Auch nach dem Tode kommt sie nicht zur Ruhe, sondern muß nach läuternden Strafen im Hades zu neuen Verkörperungen auf die Erde zurückkehren. In Menschen- oder Tierleiber geht sie über. Asketische Reinigungen tun ihr not, denn erst die völlig gereinigte Seele kehrt zu ihrer überirdischen Heimat zurück. Solche Gedanken hat Platon tief in sich aufgenommen. Er war bestimmt, sie zu einer Höhe philosophischen Denkens zu entwickeln, von der aus sie eine weite Folgewirkung ausüben sollten.

Damit ist der Einfluß der Pythagoreer auf ihn noch nicht erschöpft. Diese priesterlichen Gelehrten führten keineswegs das weltabgeschiedene Dasein, das man nach ihrer Lehre erwarten könnte. Der echt griechischen Überzeugung, daß geistige Überlegenheit zum Herrschen berufe, haben auch sie gehuldigt und überall, wo sie ihre Sitze hatten, nach der Leitung des Staates gestrebt. Die Regierung durch eine aristokratische Koterie waren die griechischen Stadtstaaten vielfach gewohnt; diese oligarchische Form nahm das Regiment der Pythagoreer an. Besonders Platons Freund Archytas war lange Zeit der leitende Staatsmann von Tarent. Wie weit bei dieser Leitung des Staates die philosophischen und religiösen Überzeugungen der Pythagoreer wirksam wurden, entzieht sich unserem Urteil; aber daß es wenig-

stens ihre Absicht war, die Werte ihres Denkens der Allgemeinheit zugute kommen zu lassen, kann kaum bezweifelt werden.

In solcher Herrschaft der Philosophen sah Platon ein Ideal verwirklicht, das ihm allein eine Heilung der politischen Verhältnisse Griechenlands zu versprechen schien. Die Verzweiflung am politischen Leben, die ihn nach der Verurteilung seines Lehrers erfaßt hatte, konnte sich an diesem Bilde wieder aufrichten. Jetzt fühlte er sich zu der Überzeugung gedrungen, „daß nur aus der richtigen Philosophie sich das Recht im politischen und privaten Leben erkennen lasse und daß die Übel des menschlichen Geschlechts nicht aufhören würden, ehe nicht die Genossenschaft der richtig und wahrhaft Philosophierenden zur Herrschaft im Staate käme oder die politischen Machthaber sich durch eine göttliche Fügung wirklich der Philosophie ergäben". So schreibt Platon selbst später im Rückblick auf diese Lebensepoche. Der hier gewonnene Gedanke sollte in seinem Denken noch die reichsten Früchte tragen. Und schon jetzt sucht er an dem Herrschersitze des mächtigen Tyrannen von Syrakus, Dionysios, für ihn zu wirken.

Lassen wir ihn selbst erzählen. „Mit solchen Gesinnungen kam ich das erstemal nach Sizilien. Da wollte mir, was man dort bei sizilischen Genüssen ein glückliches Leben heißt, ganz und gar nicht gefallen, zweimal am Tage sich anzufüllen, keine Nacht allein zu schlafen und was sonst für Sitten zu solcher Lebensweise gehören. Denn wohl kein Mensch unter der Sonne, der solche Gewohnheiten von Jugend auf pflegt, könnte ein

Verständiger werden, über eine so wundervolle Natur wird keiner verfügen, noch auch ein Besonnener, und von der übrigen Tugend wird wohl dasselbe gelten. Und kein Staat würde zur Ruhe kommen, wie seine Gesetze auch sein mögen, wenn seine Bürger meinen, man müsse alles über alles Maß hinaus vergeuden, man müsse zu allem träge sein, nur nicht zum Essen, Trinken und Lieben. In solchen Staaten müßte notwendig ein beständiger Wechsel der tyrannischen, oligarchischen und demokratischen Verfassung sein, und ihre Regierung könnte von einer gerechten Gleichheit vor dem Gesetz noch nicht einmal dem Namen nach reden hören.

„Solche Gedanken mit früheren verknüpfend, wanderte ich bis Syrakus. Vielleicht zum Glück: so schien es wenigstens denen, die nach einer Herrschaft der Besseren strebten . . . Wie kann ich denn behaupten, daß meine Ankunft den Anstoß zu allem, was damals in Sizilien geschah, gegeben hat?

„Ich verkehrte mit Dion, der damals noch jung war, verkündete ihm, was mir das Beste für die Menschen dünkt, und mahnte ihn, danach zu handeln. Dabei scheint es mir entgangen zu sein, daß ich in gewisser Weise eine Revolution gegen das Tyrannentum vorbereitete. Denn Dion zeigte sich überhaupt und ganz besonders für meine Worte höchst gelehrig, so scharf und leidenschaftlich faßte er sie auf, wie keiner der jungen Leute, mit denen ich je in Verbindung kam. Und er entschloß sich, sein künftiges Leben anders wie die Masse der Italiener und Sizilianer zu führen und Tüchtigkeit höher zu achten als Genuß und Luxus.

„Deshalb war seine Lebensweise denen um so anstößiger, die sich unter die Gesetze des Despotismus zu fügen wußten. Das währte, bis der Tod den Dionysios traf."

Die Freundschaft mit Dion, dem Schwager des mächtigen Herrschers, sollte für Platons Leben noch eine hohe Bedeutung gewinnen. Für diesmal mußte er seinen Aufenthalt abbrechen. Dem Fürsten konnten solche Lehren, die echten Mannessinn wecken wollten, nicht genehm sein. Er brauchte Diener, die im Wohlleben allen eigenen Ehrgeiz erstickten. So hat er offenbar dem unbequemen Fremdling nahegelegt, sein Reich zu verlassen.

Nach zehnjährigen Reisen kehrte Platon im Beginn der achtziger Jahre nach Athen zurück. Seine Wanderjahre waren beendet.

Drei Schriften gehören diesem Jahrzehnt an, in denen allmählich die Probleme Gestalt gewinnen. In dem frühsten Dialoge, Gorgias, schwingen die Saiten der Seele noch tief und leidenschaftlich nach, zu ruhigerer Sammlung rafft sich der Menon auf, bis endlich in den abschließenden Akkorden des Phaidon alle Töne sich noch einmal zusammenfassen.

Das ethische Problem: Gorgias

Mit dem Gorgias beginnt die Reihe jener machtvollen und erhabenen Schriften, die ihren Schöpfer zu den ersten Künstlern nicht nur des griechischen Volkes stellen. Noch spürt man in Wiederholungen und mancher umständlichen Führung der Rede, daß der Schriftsteller der größeren Form noch nicht ganz Mei-

ster geworden ist. Aber welch ein Fortschritt gegenüber allen älteren Schriften an Weite des Blicks und leidenschaftlicher Kraft! Die Probleme des sokratischen Prozesses, die Apologie und Kriton nur noch berührten, sind hier in ihrer ganzen Tiefe erfaßt, und machtvoll wird der innere Gegensatz zwischen dem öffentlichen Leben in Athen und Sokrates' Wesen herausgestellt.

Gewaltig ringen die Geister gegeneinander. Die liebenswürdige Unterhaltung der älteren Gespräche, die noch im Streit das gegenseitige Wohlwollen niemals zu bannen vermochte, weicht einem Redegefecht, bei dem die Klingen hart und scharf aufeinander schlagen und der äußere Anstand Hohn und Haß oft kaum zu verdecken vermag. Dabei empfangen alle Reden eine mächtige Resonanz aus dem allgemeinen athenischen Leben. Hinter den Sprechern tun sich weite Prospekte auf und lassen in die politischen Kämpfe des letzten Jahrhunderts hinausblicken, den Sinn der Entwicklung Athens zu deuten. Seine glänzende Vergangenheit, Themistokles' und Perikles' Taten werden vor den Richterstuhl der Philosophie gefordert und zu leicht befunden. Nur ein Athener konnte und durfte ein solches Urteil sprechen.

In ein scheinhaftes Dasein hatte sich der substantielle Gehalt der Kultur verflüchtigt. Leeres Wort und leere Tat hatten sittliches Denken und Handeln verdrängt. In beiden hat Platon schon hier mit vollkommener Deutlichkeit seine Gegner erkannt. Rhetor und Politiker, Mann des Worts und Mann des Tuns, führen die Debatte. Während der greise Gorgias mehr geschont wird, ist sein Schüler Polos der rechte Narr des bloßen Geredes. Kei-

nem sachlichen Gedanken vermag er zu folgen, alles zerfließt ihm in leeres Geschwätz. Kallikles dagegen läßt nur Taten gelten, höchstens in seiner Jugend mag sich einer mit der Philosophie abgeben, um des guten Eindrucks willen; sich später noch um solche Possen zu kümmern, wäre lächerlich. Macht und Genuß heißen die Werte, die er allein anerkennt. Die verzehrende Leidenschaft des politischen Parteimannes redet aus ihm.

In solcher Welt ist Sokrates fremd. Einsam und verlassen steht er unter diesen Lobrednern ihrer Zeit. Er kann und will es nicht leugnen, daß ihre Prinzipien denen der Allgemeinheit entsprechen, er dagegen hier der Willkür jedes Schurken preisgegeben ist. Der Tod erscheint als sein unabwendbares Geschick. Aber in der Sicherheit seines inneren Wertes tritt er jenen mit ganz anderer Energie entgegen als jemals in den früheren Werken. Seine Ironie wird oft zum beißenden Spott, und seine Güte weicht einer herben Strenge. Zum ernsten Prediger des Guten und Edeln, zum Propheten, der sein Wehe über die Zeit spricht, steigert sich seine Gestalt.

Und wiederum ist das künstlerisch Gestaltete nur Ausdruck des begrifflich Gedachten. Nach dem Wesen der Rhetorik, dieses echten Kindes eines vom Scheine lebenden Daseins, wird gesucht, und allen Schleichwegen dieser bloßen Schmeichelkunst, die wohl überreden, aber nichts wahrhaft auszurichten versteht, geht Sokrates nach. Eine solche Wucherpflanze gedeiht nur in einer ganz bestimmten ethischen Atmosphäre. So wird das ethische Problem überhaupt aufgerollt. Auf die Frage, nach welchem Prinzip man leben müsse, bezieht sich

das Gespräch. Der Geist, der Sokrates tötete, mißt mit den Werten, die Sokrates im Tode bewährte, seine Kräfte.

Eine gewaltige Schilderung der Zeit und ihres sittlichen Bewußtseins wird in den Reden des Kallikles gegeben. Wir vernehmen die Stimme eines zur höchsten Freiheit entwickelten Individualismus, der kein allgemeines Gesetz mehr über sich anerkennt. Jede Norm gilt ihm als von Menschen willkürlich zu ihren Zwecken geschaffen. Wie sollte sie nicht, beliebt es nur, durch eine andere ersetzt werden? Diese Lehre von dem nur statutarischen Charakter aller sittlichen Werte verkündeten vor allem die Sophisten. Aber sie liehen nur Worte dem, was in dem Leben der Zeit verwirklicht war, da das Recht zum Spielball der Parteien wurde und von jedem, dem Kraft und Glück den Erfolg zuwandte, zu seinen Zwecken ausgenutzt wurde.

Ursprüngliche Geltung besitzt nur der Einzelne. Sein Wille allein besteht, wie der Grieche sagt, „von Natur". Er ist die letzte Norm alles Lebens. Der Mensch steht um so höher, je machtvoller er sich auszuleben vermag. Höchste Bewunderung und höchster Neid gelten dem, der als ein Übermensch alle Ketten der Gesetze, mit denen ihn die Vielen und Schwachen fesseln möchten, zerbrechend wie ein Löwe sich erhebt, um sich als den natürlichen Herrn der Menschen zu erweisen. So lehrten die Sophisten, und die großen Tyrannen der Zeit schienen solche Lehre zu bestätigen. Solcher Geist hat die Politik Athens beherrscht, er hat Sokrates gerichtet.

Wenn er recht hat, bedeutet das den Verzicht auf den sittlichen Wert überhaupt. Dann ist das Höchste im

Leben die Lust, nach der das von jeder Scheu befreite Individuum strebt, und das gemeinste Leben, das im Schlamm des Sinnlichen versinkt, ist das beste. Die Lust hat überhaupt kein Ziel, denn sie hat nie genug, sie ist nur befriedigt, wenn sie in der Sättigung sich selbst vernichtet. So verliert das Leben überhaupt jeden Sinn.

In der Wirklichkeit hat das Recht keine Statt. Aber ist es darum nur leerer Schall?

Mit dieser Frage ist zum ersten Male die grundsätzliche Stellung des Platonismus zum empirischen Leben gewonnen. Es ist begriffen, daß Sokrates' Tod nur enthüllte, was das Wesen der Zeit ausmacht: den Verlust jedes sittlichen Wertes. Ihn zurückzugewinnen, ist als das Ziel erkannt, dem Sokrates' Mission galt und das er als Aufgabe seinen Schülern hinterlassen hat.

Denn Sokrates hat in seinem Tode dies Prinzip verneint und ihm mit leuchtender Kraft ein anderes entgegengestellt: Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden. Danach hat Sokrates gehandelt und damit bezeugt, daß ein Recht gilt unabhängig von äußerem Glück und Unglück, das aus ihm folgen mag. Er hat sich in der Wahl zwischen Leben und Recht zu dem sittlichen Werte bekannt und, ihm zu gehorchen, sein Leben dahingegeben.

Freilich nicht in den Gesetzen, wie das Volk sie nach Laune gibt und wieder verwirft, ist das wahre Recht enthalten. War es das je, so ist es längst in den Stürmen der Zeit erstorben. So kann es nur wieder geboren werden aus der ursprünglichen Quelle alles Rechts in der Seele des Menschen. Diese unbedingte Norm ist die letzte

Voraussetzung all seines Tuns; er kann sie mit sophistischen Gründen zum Schweigen bringen, vernichten kann er sie nicht. Auf das innere Recht berief sich Sokrates; sein Besitz gab ihm die hohe Sicherheit noch unter den Schwingen des Todes.

Das Recht der Gesetze kann nur äußere Rechtlichkeit fordern. Es läßt sich mit dem Scheine des Rechts genügen. Platon fragt nach dem Sein. Nur wer gerecht *ist*, kann wahrhaft bestehen. Die Seele ist der Boden solch echter Gerechtigkeit.

Damit ist an dem sittlichen Problem die Grundposition des Platonismus gewonnen. Sind die Werte des Lebens verloren gegangen, so müssen sie aus dem Innern des Subjekts neu erzeugt werden. Hier weiß sich der Mensch mit dem Ewigen und Göttlichen verbunden; er weiß, daß, wenn seine Gerechtigkeit vor den irdischen Gerichten zuschanden wird, sie vor den gerechten Richtern im Hades besteht.

Das Erkenntnisproblem: Menon

In der sittlichen Idee ist ein Wert gefunden, der besteht, mag alles empirische Leben ihm widerstreiten. Nach seinem Wesen fragt der nächste Dialog dieser Reihe, der Menon. Aber indem die Untersuchung bald auf die andere sokratische Frage, nach der Lehrbarkeit der Tugend, abgelenkt wird, tritt das Problem des Wissens in den Mittelpunkt.

Nach dem sittlichen Wert suchte Sokrates sein Leben lang; soll er gefunden werden, so muß die sokratische Methode selbst geprüft und auf ihr Prinzip zurückgeführt werden. Nur die Lösung des Erkenntnisproblems

wird den Zugang zu dem ethischen und religiösen Problem eröffnen.

Wieder umfängt uns die Luft des sokratischen Denkens. Die leidenschaftlichen Gegensätze scheinen geschwunden, mit ihrer ruhigen Sicherheit erklingen wieder die Fragen des Sokrates, in denen der intellektuelle Trieb alle anderen verschlungen hat. Nur einmal verdunkelt eine drohende Wolke dies sonnig klare Bild, da die Gestalt des Anytos neben den Unterrednern auftaucht. Eng und starr ist sein Sinn und allem freien Geistesleben mißgünstig. Düster und beinahe drohend fällt sein Blick auf Sokrates, als erspähe er schon sein Opfer.

Sokrates' Suchen nach dem Begriff verlief resultatlos. Er blieb der Nichtwissende, und der Erfolg seines Fragens war nur, daß er zum Eingeständnis des gleichen Nichtwissens brachte, wer sich eines vorgeblichen Wissens rühmte. Dies Moment wird noch hier stark betont, während der Gorgias das Bild des Philosophen schon weit mehr ins Dogmatische umgezeichnet hatte. In dem Vergleich mit dem Krampfrochen gesteht Sokrates ein, daß er nicht nur andere wie dieser zum Zittern bringt, sondern selbst zittert und in einer Ungewißheit ist, mit der er die anderen ansteckt.

Aber dies Suchen war doch seiner Richtung stets so ganz gewiß gewesen. In strenger Folge hatte sich eine Position nach der anderen aufgelöst; jede spätere vertiefte die vorangehende und wäre ohne sie nicht zu gewinnen gewesen. Lag nicht in solcher Sicherheit über Richtung und Weg bereits ein Wissen auch über das

Ziel? Wie hätte Sokrates so sicher zu fragen vermocht, wenn ihm die Antwort gänzlich unbekannt gewesen?

Mit diesem Widerspruch ist das Problem des Menon gegeben. Es ist die Grundfrage nach der Möglichkeit des Erkennens überhaupt, die so formuliert wird: „Für einen Menschen sei es gleich unmöglich, nach Bekanntem wie nach Unbekanntem zu forschen. Was er weiß, danach wird er nicht weiter suchen; er weiß es ja; gut! Und wozu sollte ein solcher noch lange danach suchen? Aber ebensowenig wird er suchen, was er *nicht* weiß; denn er weiß dann gar nicht, was er suchen soll."

Die Lösung ist in Sokrates' eigenem Verfahren gegeben. Ging doch sein Fragen von der unausgesprochenen Voraussetzung aus, daß sein Partner Rechenschaft zu geben vermöchte über Gegenstände, über die er noch niemals nachgedacht hatte. Er forderte also ein Wissen von dem, was doch niemals erkannt worden war. Kann es ein solches geben? Diese Frage wird durch Sokrates' Methode widersprechend beantwortet: mit ja, denn mit Notwendigkeit entwickelte sie Begriff aus Begriff; mit nein, denn eine Lösung konnte sie nicht finden.

Aber dieser Widerspruch löst sich mit der Einsicht, daß Sokrates zwar nach dem Begriff fragte, aber ihn beständig in dem Empirischen suchte. So kam er wohl zu jener Verwirrung des Empirischen, wodurch es erst zum Problem gesetzt wurde, zu einer Fixierung des Begriffs kam er nicht. Es war die Paradoxie der sokratischen Reflexion, daß sie im Empirischen nach dem Begriff fragte und zugleich die Unmöglichkeit, ihn hier zu finden, nachwies.

Dies Verhältnis wird Platon noch deutlicher im Lichte der Philosophie *Herakleitos'*. Nach einer alten Tradition ist er in seiner Jugend Schüler des Herakliteers Kratylos gewesen, deutliche Spuren dieses Unterrichts lassen sich erst in dem folgenden Dialoge, dem Phaidon, nachweisen. Heraklit hatte gelehrt, daß alles sich in einem beständigen Wandel befinde und daher jedes Einzelne Gegensätze in sich vereinige. Diese Anschauung läßt Platon für das Empirische gelten, und sie muß ihm jetzt die Erfolglosigkeit des sokratischen Fragens erklären. Der Begriff meint etwas Unwandelbares und in seinem Wesen Bestimmtes, alles Empirische dagegen wechselt und geht in seinen Gegensatz über. Darum mußte sich jede Position, eben gewonnen, wieder auflösen, da in ihr Unvereinbares vereint werden sollte.

Dagegen besitzt die *Mathematik* ein Wissen, wie Sokrates es suchte. Sie wird hier Wegweiserin, die Studien bei Theodoros und den Pythagoreern tragen ihre Früchte. Der Sklave des Menon wird veranlaßt, auf Grund der bloßen Anschauung geometrischer Figuren Sätze über dieselben auszusprechen, die er doch niemals gelernt hat. Sie sind ihm unmittelbar evident. Es wird ihm nichts gelehrt, das er aus der Erfahrung empfangen müßte, sondern er findet das Wissen in sich selbst. Die Fragen dienen nur, es in ihm zu erwecken. Diesen Charakter trug auch Sokrates' Forschung; er lehrte nicht, sondern weckte im Fragen zur Besinnung. Aber hier hat das Forschen einen Erfolg, der ihm dort versagt blieb.

Damit ist in der einfachsten Form der Gedanke eines

Wissens gewonnen, das dem Menschen vor aller Erfahrung oder, wie wir sagen, a priori eignet. Es ist unbedingt und unwandelbar, und niemand, der es nur eingesehen hat, kann sich ihm entziehen. Ein solches Wissen, in dem zum ersten Male die spontane Produktivität des Geistes entdeckt wird, muß sich zunächst mit einem geheimnisvollen Charakter umkleiden, da dem sinnenfrohen Geschlechte der Griechen Erkenntnis bis dahin nicht anders denkbar schien, als durch ein Einströmen in die Sinne, ein Von-außen-gegeben-werden. So knüpfen sich in kühner Synthese an diese erkenntnistheoretische Einsicht metaphysische und religiöse Gedanken, die der Seele ein Vorleben zuschreiben, in welchem sie alles erfahren hat, wessen sie sich jetzt „erinnert". Dies Lernen eines scheinbar Unbekannten ist in Wahrheit eine Erinnerung an früher Geschautes. So lenkt der Gedanke in eigentümlicher Wendung zu der alten Anschauung zurück, der alles Wissen aus einem Aufnehmen eines Gegebenen bestand. Weitere religiöse Folgerungen werden uns nachher noch zu beschäftigen haben.

Hier ist ein Ausweg aus dem Dilemma des Sokratismus entdeckt. Diese „Erinnerung" in den Menschen zu wecken, war sein Streben gewesen, suchte er doch nach einem Wissen, das unabhängig von Erfahrung bestünde. Es gilt, der begrifflichen Forschung den reinen, vom Empirischen losgelösten Charakter zu gewinnen, den die mathematische besitzt. Weil Sokrates auf seinem Wege beständig zur Erfahrung wieder herabsank, verstummte ihm die „Erinnerung".

Die Erkenntnis, wie sie hier gefordert wird, geht nicht auf bestimmte Einzeldinge aus, sondern auf die allgemeinen Voraussetzungen jeder Erkenntnis. Wie wir die empirischen räumlichen Verhältnisse nach Maßgabe jener uns a priori gewissen mathematischen Sätze erkennen, so setzen wir in jedem empirischen Urteil den reinen Begriff voraus, der ihm zugrunde liegt. Er ist die Voraussetzung, die Hypothesis aller Forschung. Ohne ihn verharrt alles Wissen auf der Stufe schwankenden Meinens, das Platon spöttisch als eine Gottesgabe bezeichnet, einen Glücksfund, dessen Herkunft man nicht kennt. Nur durch Erwägung des Grundes wird sie gebunden zu einer sicheren Erkenntnis. Und das leistet „die Erinnerung".

Nach dem sittlichen Wert fragte die sokratische Dialektik. Sie suchte ihn im Empirischen und sah nicht, daß sie ihn in ihren Fragen als einen über allen Wandel des Empirischen entrückten schon voraussetzte. Er machte das Fragen überhaupt erst möglich und gab allen empirischen Anwendungen ihren Sinn. Er stammt nicht aus der Erfahrung, sondern liegt vor aller Erfahrung in uns. Wir brauchen ihn nicht zu suchen, wir besitzen ihn und sollen uns seiner nur „erinnern".

Das religiöse Problem: Phaidon

Was an dem ethischen Problem als Forderung hervortrat, die Gültigkeit des sittlichen Wertes, unabhängig von aller Erfahrung und trotz aller Erfahrung, das erwies das Erkenntnisproblem als möglich. Der Mensch steht mit spontanen Forderungen dem Leben gegenüber; er soll weder handelnd noch erkennend

sich nach gegebenen Werten gestalten, er gestaltet handelnd oder erkennend nach eigenen Werten das Gegebene. Die Autonomie des Subjekts ist gefunden, Sokrates' Triumph über den Tod hat sie offenbart.

Mit dieser Einsicht ist ein Gegensatz in das Leben getragen. Wäre der Mensch, wie Kallikles meinte, nur durch die Lust bestimmt, dann wäre alles natürliches Sein; der Mensch sollte, was er von selbst schon wollte. Jetzt wird die Geltung von Werten behauptet, die in dem bloß naturbedingten Dasein nicht entstehen, ja gegen die sich das nur sinnliche Leben feindlich verhält.

Eine Beziehung zum Gedanken des Todes, als des eigentlichen Gegensatzes zum natürlichen Dasein, wird damit geknüpft. Gäbe es nur naturhaftes Sein, dann wäre der Tod die völlige Vernichtung. Die Sinnlosigkeit des Lebens in seinem leeren Drängen nach Lust wäre am Tode am deutlichsten erwiesen. Wie aber alles empirische Leben in seinem beständigen Wandel den Tod in sich trägt und ohne den Tod nicht gedacht werden kann, so muß das Sein der Werte über den Tod erhaben sein. Eilt alle Lust ihrem Tode entgegen, die Werte gelten ewig, und der Tod vermag ihnen nichts anzuhaben.

So wird der Tod der Prüfstein des Lebens. Er sondert, was wahren Wert an ihm besitzt und was als bloße Natur seinem Schicksal verfällt. Nur was im Tode besteht, ist in Wahrheit auch wert, gelebt zu werden. Der Tod übt seine bildende Macht über das Leben aus, indem er ihm die Normen leiht, aus denen es einzig seinen inneren Gehalt bezieht.

Ein doppelter Gegensatz ist gewonnen: das empirische Leben und das Subjekt als Schöpfer der Werte, das empirische Leben und der Tod als Prüfer der Werte. Beide fließen in einen zusammen, in der Gestalt des sterbenden Sokrates sind sie vereinigt. Die Seele des Menschen als Träger der Werte kann dem Tode nicht verfallen sein.

Ein neuer Seelenbegriff wird gewonnen. Die ältere Auffassung der Griechen besaß einen doppelten, die Körperseele und die Schattenseele. Jene war auf die einzelnen Organe verteilt und bedingte deren Funktionen; auch die höheren Tätigkeiten des Bewußtseins dachte man sich naiv an bestimmte Teile des Körpers gebunden. Die Schattenseele verließ den Körper beim Tode, um fortan ohne ihn ein gespenstisches Dasein zu führen. Beider Wirkungssphären waren ganz getrennt. Die Körperseele war nur im Lebenden tätig und verschwand mit dem Tode, die Schattenseele weilte stumm in dem Lebenden und wirkte erst im Tode losgelöst von dem Körper.

Hier ist der Gedanke des Todes in das Leben aufgenommen. Jene erhabene Seele, deren Reich sonst erst im Tode begann, lebt schon im Körper und bedingt das Bewußtsein des Lebenden. Die beiden älteren Seelenbegriffe sind hier in einer für alle Folgezeit wichtigen Synthese verschmolzen. Die Äußerungen der Körperseele werden der mystischen zugeschrieben und diese im Leben wirksam gedacht. Sie ist im Körper nicht nur begraben, wie die Pythagoreer lehrten, sondern wirkt Leben sohaffend in ihm, obwohl sie ihrem Wesen nach über ihn erhaben ist.

Dieser Seelenbegriff ist dualistisch, insofern er eine prinzipiell verschiedene und getrennte Wirkungsweise der Seele annimmt. Wo die Seele durch Vermittlung des Körpers wirkt, entsteht in Wahrnehmung und Gefühl das Sinnliche. Sie ist sich hier gleichsam selbst entwandt und muß sich einer ihrem reinen Wesen fremden Sprache bedienen. Zerstreut in die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen, ist sie in Gefahr, ihre wahre Natur einzubüßen. Als Träger der über das Sinnliche erhabenen Werte dagegen steht sie dem Körper frei gegenüber. In ihnen besinnt sie sich auf ihre eigenste Art, in ihnen redet sie ihre eigenste Sprache. Der Begriff ist ihre eigentliche Sphäre. Und wie dieser gegenüber der Vielheit des Empirischen das Eine und Unwandelbare darstellt, so gilt die Seele selbst als einfach und unwandelbar.

Nur in der Abwendung vom Sinnlichen ist das Eine gegeben, das not tut; Zurückziehen des Menschen auf sich selbst, Einkehr im Innern seiner Seele heißt die Forderung. Aus diesem Seelenbegriff ergibt sich eine lebenfeindliche Ethik. Wie im Erkennen nur der Begriff Wahrheit verspricht, ohne daß die Seele sich von dem Wechsel sinnlicher Eindrücke verführen läßt, so im Handeln der reine Wert, der allen Antrieben des sinnlichen Gefühls enthoben bleibt. Nur aus sich selbst führt die Seele ihr wahrhaftes Leben. Nichts, was ihr von außen gegeben wird, kann ihr zu eigen werden; es entfremdet sie nur sich selbst.

Eine solche Seele nimmt den Tod schon im Leben in sich auf. Ihr ganzes Trachten meint in Wahrheit ihn, die Richtung auf die geistigen Werte gibt ihr von selbst

die Richtung auf den Tod. Jetzt ist der Sinn der Tatsache begriffen, daß Sokrates sterben wollte. Wenn die Abwendung der Seele vom körperlichen Leben den Quell der Werte erschließt, so muß sie im Tode als der Befreiung der Seele aus den Banden des Körpers ganz erreicht sein. Der Tod als Prüfer der Werte wandelt sich in ihren Geber; wie er die echten Werte offenbart, so soll er sie auch verleihen. Was hier nur im Kampfe gegen das Sinnliche zu behaupten ist, wird dort, wo die Seele ihr Sinnenkleid abstreift, rein sich enthüllen. Sokrates wollte sterben: hat er doch sein Leben lang nichts anderes als den Tod gesucht, die Lösung der Seele von dem Körper. Was er gelebt hat, bewährte er im Tode.

Der Tod selbst wird ganz in die mystische Beleuchtung gerückt, die er schon in der Lehre der Pythagoreer empfangen. Nirgends zeigt sich Platon so sehr als ihr treuer Schüler wie hier. Die Seele entstammt einem höheren Reich, in das sie, hat sie sich im sittlichen Denken ganz vom Körper gelöst, zurückkehren wird. Jetzt ist sie herabgesunken in die irdischen Höhlungen, verbannt von dem Leben in Licht und Glanz, zu dem sie bestimmt ist, gefesselt an einen Körper, der ihr Wesen nur gebrochen im Scheine des Sinnlichen sich auswirken läßt. Durch mehrfache Verkörperungen wandert sie hindurch; die Zwischenzeit verbringt sie im unterirdischen Reich, dessen Geographie uns Platon genau zu schildern weiß. Läuternde Strafen erwarten die Seelen dort nach ihrem Verdienst.

Aber, was bei den mystischen Sekten nur Sache des Glaubens war, muß jetzt mit den Waffen der philoso-

phischen Spekulation erwiesen werden. Wenn Sokrates' Todeswille nicht als sinnlos erscheinen soll, dann muß die Erhabenheit der Seele über den Tod gesichert sein; ja weil dieser Wille zum Tode das innere Wesen von Sokrates' Streben bezeichnete, so hängt dessen Bedeutung an dem gleichen Beweise. Daß die Seele unsterblich sei, ist das eigentliche Thema des Phaidon. Mit der Abwendung vom empirischen Leben rückt dieser Gedanke in den Mittelpunkt der platonischen Weltanschauung.

Gewiß sind diese vier Beweise für die Unsterblichkeit mit manchen mythologischen Bestandteilen noch durchsetzt, und sie verdanken ihre Kraft nicht so sehr ihrer zwingenden logischen Gewalt, als der unerschütterlichen Überzeugung, die sie beseelt. Aber klar tritt doch der allgemeine Gedanke hervor, der ihren innersten Wert ausmacht und den sie mit mancherlei Ornamenten umkleiden. Der Mensch hat teil an einer Welt des Geistes, die ihn im Leben aus dem Banne der Sinnlichkeit befreit und ihm im Tode ein Anrecht auf ein höheres Dasein sichert. Wenn alles empirische Dasein dem Tode verfallen ist, die Seele reicht in den ihr eigenen Werten in eine Sphäre hinüber, welcher die Schatten des Todes nichts anzuhaben vermögen. In dieser Sphäre, die kein bloßes Jenseits ist, sondern schon im Diesseits von jedem reinen Geiste ergriffen wird, besitzt die Seele ihr eigenstes Wesen.

Was der Begriff auseinanderlegt, sammelt die künstlerische Darstellung zur Einheit des konkreten Bildes. Die Züge des geliebten Meisters leuchten in einem neuen Lichte auf, ein Glanz bricht aus ihnen hervor, der sie

zur höchsten Erhabenheit steigert. Die wundervolle Stimmung des Todes, die auf diesen Blättern ruht, ist mit Worten nicht auszuschöpfen, um so wundervoller, als ihre Ruhe zu dem sonstigen Gebrauch der Griechen, denen Geschrei und wilde Klage von Tod und Sterben unzertrennlich schienen, im wirkungsvollsten Kontrast steht. Der Held, der den Tod überwindet, nicht in erhabener Tat, sondern in erhabener Fassung, ist niemals schlichter und größer geschildert worden.

Keinem dunkeln Reiche des Schreckens, wie die Griechen es sich dachten, geht er entgegen. Ein Heros kehrt in seine wahre Heimat zurück, nachdem er kurze Zeit bei den armen Menschen geweilt hat. Nichts Fremdes erwartet ihn; in seinem Geiste besitzt er ja selbst den Schlüssel zu jenem Reiche. Die geheime, nie ausgesprochene Sehnsucht seines Lebens, von der doch all sein Wirken beseelt war, wird ihre Erfüllung finden.

Platons Idealismus

Wir halten die Elemente der platonischen Philosophie in der Hand. Tendenzen, die wir zunächst sondern mußten, sind in einem einheitlichen Gedankenzusammenhang gewonnen und ergeben als Resultat eine Weltanschauung, die im Phaidon, dem abschließenden Dialog dieser Epoche, zum ersten Male voll entwickelt ausgesprochen wird. Sie bleibt die Grundlage der platonischen Spekulation, mag sie auch späterhin im einzelnen mannigfach abgewandelt oder bereichert werden.

Einen langen Weg hatte die Philosophie in Griechenland schon zurückgelegt, ehe Platon durch den Mund des Sokrates den hohen Sinn des Idealismus enthüllte.

Ihn recht zu verstehen, bedarf es eines kurzen Rückblicks auf diese Geschichte.

Aus dem kosmologischen Epos, das in naiv mythologischer Weise die Vorgänge der Wirklichkeit auf Willen und Tat übermenschlich-menschlicher Wesen zurückführte, wuchs die Spekulation ursprünglich hervor. Und sie verleugnete diesen Ursprung nicht. In robust-sinnlicher Weise, nicht angekränkelt von Zweifeln über die Reichweite menschlichen Erkennens, stellte und entschied sie die Fragen nach dem Wesen der Welt. Sinnliche Stoffe sollten sich mischen und einander erzeugen, kaum anders wie die göttlichen Gewalten des Naturmythos.

Zwei Denker ragen aus dieser Bewegung empor, nur ihnen gelingt es, sie zu überschauen und damit ihre Grenzen zu bestimmen. Beide sind etwa ein Jahrhundert älter als Platon, *Herakleitos* und *Parmenides*. Jener entwickelte aus dem Gedanken eines Hervorgehens der Stoffe auseinander seine Lehre von dem Wechsel. Er sprach damit die für alles Sinnliche gültige Wahrheit zum ersten Male und für alle Folgezeit maßgebend aus, wenn er sie selbst auch noch nicht auf das Sinnliche einschränkte, sondern ein allgemeines Weltprinzip ergriffen zu haben glaubte. Indem alles in einer beständigen Umwandlung begriffen ist, enthält es jederzeit Gegensätze. Alles scheinbar Seiende ist ein Werdendes, und es wird im Übergange von einem Gegensatz zum andern. Jede Stunde, die wir Tag nennen, stammt aus der Nacht und wird wieder zu Nacht, alles Tagsein ist ein Werden zur Nacht. In dem Tag ist die Nacht schon enthalten.

So sind beide eins. Die Lehre vom Wandel zwischen Gegensätzen führt zur Lehre von der Identität der Gegensätze.

An diesem Punkte setzt die Philosophie des Parmenides ein. Was sich sinnlich in eine Mannigfaltigkeit gegensätzlich bestimmter Erscheinungsweisen ausbreitet, enthüllt sich der denkenden Betrachtung als eine Einheit. Was für die sinnliche Anschauung in einer beständigen Bewegung schwankt, wird im Denken als das unwandelbar Eine erkannt. Damit entwickelt sich die Lehre des Parmenides zum vollen Gegenbilde der herakliteischen. Alles Werden und alle Vielheit ist nur Schein, den Sinnen trügend vorgegaukelt, in Wahrheit besteht nur das Eine, das in unveränderlicher Ruhe verharrt.

Beide Themen brachten auf den abstrakten und darum gegensätzlichen Ausdruck, was die gesamte ältere Spekulation in sinnlich-konkreter Einheit als das Wesen der Welt bezeichnet hatte. Sie schieden, was zuvor in der Bewegung der Stoffe ungesondert sich verband, Bewegung und Ruhe, Werden und Sein. Damit überwinden sie zugleich die alte Position. Denn aus der Entgegensetzung der beiden Begriffe entwickelt sich eine Skepsis, die schließlich zur Verneinung jedes sicheren Wissens führt.

Wenn alles sich wandelt, so läßt sich von nichts etwas Bestimmtes wissen oder aussagen; kaum bestimmt, ist es bereits ein anderes. Und bleibt alles Sein und alle Wahrheit dem unveränderlichen Einen vorbehalten, dann ist jede Mannigfaltigkeit Trug; aber nur in der Unterscheidung und Beziehung eines Mannigfaltigen lebt unsere

Erkenntnis. Wenn sich dort der Gegenstand des Erkennens verflüchtigt, hier zieht er sich in unzugängliche Höhen zurück. Auf Wahrheit, die allein in der Beziehung unserer Erkenntnis auf einen Gegenstand gegeben wäre, müssen wir in beiden Fällen verzichten.

Diese Voraussetzungen werden der Nährboden einer Skepsis, wie sie vor allem die *Sophisten* gepflegt haben. Sie bilden keine besondere Schule, sondern jeder von ihnen steht für sich. Desto deutlicher tritt die gemeinsame Grundanschauung heraus. Indem alle gegenständliche Erkenntnis sich auflöst, bleibt das Subjekt, die letzte Bedingung aller Erkenntnis, als das einzig Gewisse übrig. Da jede objektive Realität sich in einen ewig wechselnden Schein verflüchtigt, behauptet sich allein das Subjekt. Und es bedient sich dieser, jeder Eigenbedeutung beraubten Scheinwelt zu seinen willkürlichen Zwecken. Es gesteht Wirklichkeit und Wert jedem zu, bei dem es ihm beliebt, und erkennt nichts an, was sich als ein eigenes seiner bestimmenden Hand entziehen möchte. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge", in diesem Satze des Protagoras findet die sophistische Anschauung ihren wahrsten Ausdruck.

Den Wandlungen des philosophischen Gedankens gehen Wandlungen der sittlichen Lebensanschauung parallel, ja jene sind letzthin nur ein Ausdruck von diesen. Und sie greifen weit tiefer in den ganzen Bestand des Daseins ein. Wie der älteren Philosophie die Welt in fest bestimmten objektiven Stoffen begründet schien, so galt das Sittliche gegeben in den objektiven Lebensmächten, wie sie als Sitte, Recht und Religion das Dasein bestimm-

ten. Aus ihnen trat das Individuum nirgends zu freierem Willensentscheid heraus, völlig in sie aufgelöst war ihm sein Leben. In Athen haben solch feste Lebensformen bis weit in das fünfte Jahrhundert hinein sich behauptet.

Aber die glänzende Entwicklung, welche die attische Kultur gerade in diesem Jahrhundert durchmachte, ließ auch hier das Individuum sich immer freier regen. Der Kampf, den es in Sieg und Niederlage gegen die allgemeinen Mächte, zumal die religiösen, führte und in dem es sich mehr und mehr aus ihrer Umklammerung losrang, hat in der Tragödie ein ergreifendes Abbild gefunden. Sein Resultat ist die völlige Entfesselung der Individualität, die keine Norm mehr über sich anerkennt. Auch hier gehen Leben und Theorie Hand in Hand. Die Sophisten, Lehrer der Zeit in ihrem Streben nach individueller Macht, geben ihr auch die Deutung ihres Wesens. Der Satz des Protagoras ist sicherlich nicht zuletzt auch ethisch gemeint. Er gibt einer Anschauung ihren schärfsten Ausdruck, der Recht und Religion nur als Schöpfungen menschlicher Willkür gelten, neben denen sich der Wille des Einzelnen als einzig ursprüngliche Norm behauptet.

Mit jener Konsequenz, welche die so eminent intellektuell veranlagten Griechen überall auszeichnete, haben sie aus solchen Voraussetzungen in Theorie und Praxis die letzten Folgerungen gezogen. Ein extremer Subjektivismus, der zwischen einem ruchlosen Verbrechertum und einer haltlosen Zerfahrenheit des Lebens die verschiedensten Nuancen annehmen konnte, wird die Signatur der Zeit. Er bedroht den Bestand der gei-

stigen Kultur überhaupt, da jedes feste Band, das Mensch an Menschen oder den einzelnen an allgemeine Werte knüpft, sich zu lösen droht.

Dieser Zeit hat Platons Predigt gegolten. In leidenschaftlich gefühltem Gegensatze zu ihrem Bilde gewann er den hohen Gedanken des Idealismus. Nur aus diesem leidenschaftlichen Widerspruch ist das Pathos des Phaidon und der Sinn der in ihm ausgesprochenen Weltanschauung zu verstehen. Zu gewaltiger Größe erhebt sich die Gestalt des Sokrates; in dem, was sein Meister gelehrt und gelebt hat, sieht Platon den einzigen Halt für eine sich selbst verlierende Kultur.

Wissen und Wert haben in der Lehre der Sophisten jede feste Grundlage verloren; wie kann sie ihnen gemeinsam wieder gewonnen werden? gemeinsam: denn nach echt griechischer Anschauung erscheint jederWert ganz nur gesichert, wenn er sich vor dem Denken gerechtfertigt hat und also „gewußt" wird. In dem Empirischen ist dies nicht möglich; hier gilt in Wahrheit der Satz von dem ewigen Wandel. Wenn die Zeit in ihm ihr Wesen gedeutet fand, so gibt Platon ihr recht, aber diese Deutung wird ihm zum Urteil *über* die Zeit, sie hat sich in ihr selbst gerichtet. So treibt sie den gleichen Strom der Vernichtung hinab, dem sie alle Dinge preisgegeben sieht.

Im Empirischen besteht nichts Festes, alles Gleiche ist auch ungleich, alles Große klein, alles Gute auch schlecht. Aber diese Begriffe selbst bleiben von solchem Wandel unberührt. Sie werden in jedem empirischen Urteil vorausgesetzt, nur im Hinblick auf sie hat es

Geltung. Mag also immer unter den Sinnendingen nichts wahrhaft groß oder nichts wahrhaft gut erscheinen, die Größe selbst oder das Gute selbst besteht. Nur indem wir sie an ihnen messen, tritt der Mangel des Sinnlichen hervor. Dies ist die einfache Lehre, die wir „immer im Munde führen, daß ich annehme, es bestehe das Schöne an sich, das Gute, das Große usw." Die mathematischen und ethischen Begriffe werden so fixiert, für das Theoretische wie für das Praktische soll eine Grundlage gewonnen werden.

Aus diesem einen Gedanken, der unbedingten Gewißheit des Begriffs nicht trotz, sondern in allem Wandel seiner empirischen Erscheinungsweisen, entwickelt sich der ganze Platonismus. Er wird zum Kriegsruf gegen jede wissenschaftliche und ethische Skepsis.

Solche Begriffe kann die Seele nicht von den Sinnendingen empfangen; wie sollte, was niemals gleich ist, ihr die Idee der Gleichheit vermitteln? Sie bringt sie vielmehr mit, trägt sie an die Sinnendinge heran und beurteilt diese nach ihnen. Sie besitzt sie vor aller Erfahrung. In diesem Wissen, das zugleich ein Werten ist, hat sie einen unverlierbaren Schatz, den ihr kein Zweifel rauben kann. Denn nicht in einer ungewissen Zwiesprache mit den Dingen gewinnt und braucht sie ihn, sondern in dem stillen Gespräch mit sich selbst. Hier findet sie einen Grund, der selbst unwandelbar sie allen Schwankungen des empirischen Lebens entzieht.

Indem die Seele sich urteilend der Wirklichkeit gegenüber betätigt, erwacht in ihr ein neues Leben im Begriff.

Sie empfängt es nicht aus dem Sinnlichen, es ist ein ursprünglicher Besitz der Seele, der nur der Anregung bedarf, um ihr zum Bewußtsein zu kommen. Dann „erinnert" sie sich jener Begriffe, die ihr aus einem höheren als dem bloß sinnlichen Leben verliehen sind.

Dies Reich des Geistes, zu dem die Seele nach der mythologischen Wendung des Gedankens durch ihre Präexistenz einen Zugang besitzt, steht in einem dreifachen Verhältnis zu der sinnlichen Welt. Der Grieche scheidet nicht zwischen dem Erkenntnisprozeß des Subjekts und dem in ihm gewonnenen Inhalt, und alles theoretisch Gewußte ist ihm zugleich ein Wert für das Handeln. Wenn daher diese Begriffe, die zugleich höchste Werte sind, als das wahrhaft Seiende bezeichnet werden, so geben sie dem im Scheine schwankenden Werden des Sinnlichen in einem dreifachen Sinne einen Abschluß. Sie bieten allein eine sichere Erkenntnis, die sich nicht, wie die empirische, in ihren Gegensatz auflöst; als solche sind sie unmittelbar gewiß, wie die Sätze der Mathematik. Als höchste Werte sind sie letzte Richtpunkte für das Handeln, unbedingt gültige Ziele, die das Sittliche den widerspruchsvollen Antrieben des Sinnlichen entheben. Und endlich sind sie Regeln für die Sinnendinge selbst; diese suchen in ihren schwankenden Eigenschaften ihnen zu gleichen, ohne es doch zu vermögen. Als ideales Vorbild ist die geistige der empirischen Welt vorgesetzt. Erkennen, Handeln und Sein findet hier seine Vollendung.

Mit mannigfachen Ausdrücken bezeichnet Platon diese höchsten Wertbegriffe. Mehr und mehr aber kri-

stallisiert sich die Terminologie zu Worten, die wir gewöhnlich mit „Idee" übersetzen und die wir doch besser nach Schillers Vorgang mit „Gestalt" wiedergeben würden. Nur die reine Form kann unmittelbar von der Seele ergriffen werden, während alles Stoffliche der empirischen Vermittlung bedarf. An der geometrischen Anschauung ist diese Betrachtungsweise entdeckt.

So stellt sich in Platons Idealismus das Subjekt in der unerschütterlichen Gewißheit der ihm selbst eigenen Werte seiner Zeit und ihrer gesamten Kultur gegenüber. Da die Welt jeden Wert verloren hat, schaut der Mensch in die eigene Brust, um dort die Sterne leuchten zu sehen, nach denen er in allen Wirrnissen des Lebens als unverrückbaren Richtpunkten seine Fahrt hinlenken kann.

Aber dieser hohen Sicherheit des Geistes in sich selbst antwortet noch keine verwandte Stimme aus der umgebenden Welt. Einsam steht der Weise, der alles Gute aus dem Innern der Seele entspringen sieht, in einer an den äußeren Schein verlorenen Welt. In ein Jenseits muß seine Seele sich flüchten, um dort die Heimat zu finden, die ihr hier verweigert wird. Nur in der Lösung der Seele von allem Sinnlichen erfüllt er seine wahre Bestimmung. Dann ergreift er schon im Leben das Reich des Todes, das keine Vernichtung, sondern das Reich der Freiheit und des wahren Seins bedeutet.

Im Beginn der achtziger Jahre kehrte Platon zu dauerndem Aufenthalte nach Athen zurück. Seine Bildung war abgeschlossen und die sichere Grundlage seines Denkens gewonnen. Auf ihr weiterzubauen, um den Idealismus in all seine Konsequenzen zu entwickeln, wurde ihm jetzt zur Aufgabe. Fortan gedenkt er kein Wissen mehr einzusammeln, sondern mit dem erworbenen zu wuchern. Er bedarf keiner äußeren Anregungen mehr, sondern fühlt sich reif, aus der Kraft des eigenen Geistes seine Spekulationen fortzuspinnen. Die Meisterjahre: Gründung der Akademie

Schon hat er in Dion einen ersten begeisterten Schüler gewonnen. An ihm hat er zum ersten Male Glück und Gewinn des Lehrens erprobt. Im Widerspruch zu dem Leben der Zeit hatte er sein Ideal gewonnen; wie hätte er nicht streben sollen, ihm Schüler zu werben, um an seinem Platze, so viel er vermöchte, für die Rettung der Kultur zu wirken? Dies wird die eigentliche Aufgabe des Mannes, da er als Vierzigjähriger heimkehrt. Er will lehren; alle andern Bestrebungen müssen daneben weichen.

Nicht wie die Sophisten durch die Länder zu ziehen und jedem, der bezahlte, ein fertiges Wissen zu bieten, konnte dabei seine Absicht sein. Sein Unterricht mußte die ganze Persönlichkeit ergreifen, um in ihr selbst das Leben im Geiste zu wecken. Fester Sitz der Schule und dauernder Verkehr mit den Schülern waren also Voraussetzung. Der Athener konnte nur in Athen eine Stätte seines Wirkens finden.

Vor den Toren der Stadt im Haine des Akademos erwarb Platon ein Grundstück. In der Nähe eines Turn-

platzes, mitten unter zahlreichen Heiligtümern und im Schatten uralter Bäume erhob sich das Gebäude, das mit seinem Garten der Sitz der platonischen Schule wurde. Platon selbst hat hier gewohnt, in enger täglicher Verbindung mit seinen Schülern. Unterricht und Gespräch, Mahlzeiten, Symposien und kultische Feiern vereinigten die Genossenschaft. Die Verknüpfung der sokratischen Lehre mit dem Leben des Alltags blieb der platonischen Schule zum Teil bewahrt. Seelenleitung, nicht Wissenserwerb war der Zweck auch dieses Unterrichts.

Daß er vornehmlich im Gespräch erteilt wurde, beweisen sämtliche platonische Dialoge. Die Voraussetzungen, welche das sokratische Denken dialogisch sich entwickeln ließen, blieben dieselben und wurden bewußt festgehalten. Nicht ein ihnen selbst fremdes Wissen den Schülern zu übermitteln, machte sich Platon anheischig. Er wandte sich an ihre eigene Seele, um das in ihr gebundene Wissen zu entfesseln. Nicht Neues zu geben, sondern „Erinnerungen" zu wecken, war das Ziel. Da bewährte sich die Frage noch immer als das beste Mittel, den Hörer zur Besinnung über sich selbst zu leiten. Daß solche Fragen, je reichere Inhalte das platonische Denken umspannte, immer gehaltvoller wurden und öfter wohl auch zu positiven Behauptungen fortschritten, für die nur noch die Zustimmung des Hörers erbeten wurde, verstand sich von selbst und beweisen die platonischen Werke. Selbst der zusammenhängende Vortrag war nicht ganz ausgeschlossen. Aber sobald das Gespräch sich den eigentlichen erkenntnistheore-

tischen und logischen Fragen wieder zuwendet, kehrt es gern zu der alten strengeren Form zurück.

Volle vierzig Jahre seit der Gründung der Akademie im Jahre 387 hat Platon dieser Schule vorgestanden; die nächsten zwanzig Jahre ohne jede Unterbrechung. Sie bilden den Höhepunkt der platonischen Wirksamkeit, in denen er den Kreis seiner Gedanken völlig ausgestaltete und seine bedeutendsten Werke schuf. Diese selbst sind fortan sämtlich aus dem akademischen Unterricht hervorgewachsen, was für ihre Beurteilung nicht außer acht gelassen werden darf. Ihre Gespräche geben nur Ausschnitte aus einem Gesprächswesen, das eigentlich das ganze Leben der Beteiligten umfaßte. Darum berühren sie gewisse letzte Voraussetzungen oft bloß andeutend, führen die Untersuchung nur bis zu einem bestimmten Punkte, um sie dort fallen zu lassen oder zu späterer Erneuerung aufzusparen.

Ein wie schwacher Ersatz die Schrift für die lebendige Rede sei, wußte Platon wohl. „Die Schrift ist gefährlich," läßt er Sokrates im Phaidros sagen, „sie gleicht darin der Malerei. Denn die Malerei stellt Geschöpfe so vor dich hin, als lebten sie, und doch schweigen sie jedem, der sie befragt. Auch von den Buchstaben meinst du, sie redeten gleich verständigen Wesen; wenn du aber von ihnen lernen willst, so sagen sie dir stets dasselbe. Sobald es einmal niedergeschrieben ist, kommt das Wort überall hin, auch zu denen, die es nicht verstehen, und weiß selbst nicht zu sagen, für wen es bestimmt war und für wen nicht." Nur als Erinnerung an das gesprochene Wort will er die Schrift gelten lassen,

und vielen wird sie sogar ein Anlaß des Vergessens. Denn nur im Wort ist Leben, der Buchstabe ist tot. Und weil alles Wissen im Leben des Geistes gezeugt wird, ist gerade das Innerste und Höchste durch die Schrift nicht mitzuteilen. In einem Briefe aus späterer Zeit sagt Platon: „So viel kann ich behaupten, daß allen, die mit der Behauptung, sie wüßten, worauf mein Bestreben gerichtet ist, darüber geschrieben haben oder noch schreiben werden, meiner Meinung nach in nichts Glauben zu schenken ist. Von mir selbst wenigstens gibt es über diese Gegenstände keine Schrift, noch wird es je eine geben. Denn es läßt sich in keiner Weise, wie andere Kenntnisse, mit Worten ausdrücken, sondern bei einem langen Verkehr mit dem Gegenstande und dem Einleben in ihn wird es plötzlich wie ein Licht von einem springenden Funken in der Seele erzeugt und nährt sich aus sich selbst. So viel jedenfalls weiß ich, daß, wenn es sich niederschreiben oder aussprechen ließe, ich es so sorgfältig wie möglich tun würde, und es mir besonders leid sein würde, wäre es schlecht abgefaßt. Wenn es mir aber möglich schiene, es allgemein verständlich niederzuschreiben und in Worte zu kleiden, was könnte uns dann im Leben Schöneres geschehen, als aufzuzeichnen, was den Menschen zu hohem Gewinn wäre, und das Wesen der Dinge für alle ans Licht zu bringen? Aber ich glaube nicht, daß ein solches Beginnen für die Menschen gut wäre, außer bei einigen wenigen, die selbst imstande sind, es zu finden auf Grund eines leisen Fingerzeiges. Von den übrigen aber würde es die einen mit einer keineswegs passenden

Nichtachtung erfüllen, die andern mit einer hochmütigen und eitlen Hoffnung, als ob sie etwas Erhabenes gelernt hätten."

Uns ist von diesem reichen intellektuellen Leben nur bewahrt, was in toter Schrift sich niedergeschlagen hat. Diese Blätter reden zu uns mit der unverwelklichen Frische der ersten Jugend. Wir ahnen danach, was uns verloren ist!

Drei Werke gehören dieser Epoche an[1]. Zwei kürzere, in den ersten Jahren der akademischen Wirksamkeit verfaßt, strahlen im höchsten Glanze der Poesie, *Phaidros* und *Gastmahl.* Jener Dialog, der den sokratischen Unterricht in Gegensatz zu dem rhetorischen stellt, kann als eine Art Programm der Akademie gelten, das Gastmahl führt uns in dichterischer Verklärung ein philosophisches Trinkgelage vor, wie es auch im Leben der Akademiker eine wichtige Rolle spielte. Umfassen beide Schriften mehr die äußere Form dieses Lebens, die dritte und größte sucht in systematischer Vollständigkeit seinen Gehalt zu erschöpfen. Der *Staat* ist sicherlich nicht auf einmal geschrieben, seine Abfassung mag sich über weite Strecken dieser ersten zwanzig Jahre der Platonischen Lehrtätigkeit erstrekken. Es ist das erste große systematische Werk Platons, bei dem die künstlerische Form vor dem Gewicht des

[1] Zwei wesentlich kritische Schriften, Euthydemos und Kratylos, sind beiseite gelassen, weil für die Platonische Lehre von geringerem Belang, wie sie denn auch von der im gleichen Verlage erschienenen deutschen Ausgabe der Werke Platons ausgeschlossen sind. Das nämliche gilt für die Altersschriften Sophistes und Politikos.

Inhalts vielfach versinkt und das auch in der rein theoretischen Darstellung sicherlich noch ein Ringen mit der Form zeigt. Manche Wiederholungen, manche ungenügende Folge der behandelten Probleme mögen wir auch der langfristigen Entstehung des Werks zugute halten.

Wenige Jahre trennen vermutlich Phaidon und Phaidros, aber wir treten mit diesem in eine völlig gewandelte Welt. Klangen dort noch die düsteren Harmonien, die Sokrates' Schicksal geweckt hatte, in vollen Akkorden nach, hier umfängt uns ein heiterer Friede in idyllischer Landschaft. Und ist auch die überlegene Ironie des Sokrates nicht verstummt, nur selten noch bewehrt sie sich mit den scharfen Waffen wie früher. Das Gastmahl führt Sokrates gar in eine ausgelassene Gesellschaft, in der die verschiedensten Berufe vertreten sind und alle ihn bewundern und lieben. Sein Schatten scheint versöhnt; die Sehnsucht einzig zum Tode schweigt, und er will wie der Lebende wieder unter seinen Athenern weilen.

Aber der Strahl aus dem Jenseits, der ihn getroffen hat, ist nicht erloschen. Er leuchtet um sein Haupt und verklärt seine Züge ins Erhabene. Mag die ruhige Heiterkeit und der nüchterne Verstand noch immer vielfach sein Wesen und Denken bestimmen, sie sind zum schützenden Mantel geworden, unter dem er schamhaft seine echte Gestalt verbirgt. Nur selten bricht der höhere Geist, der ihn beseelt, hervor; als Gottbegeisterter redet er dann, staunend horchen ihm alle, und er selbst weiß, ernüchtert, kaum mehr, von wannen ihm so hohe

Weisheit kam. Geheimnisvolle Stimmen reden in ihm; dann versinkt er auf heller Straße alles vergessend in sich und schenkt nur ihnen Gehör.

So wandelt Platons Schöpferhand das Bild seines Meisters, daß es seinem eigenen Wesen zum Bilde diene. Zeugt doch dieser neue Stil seiner Werke von einer gewandelten Stellung des Philosophen selbst zur Umwelt. An Athen verzweifelnd, hatte er seiner Vaterstadt den Rücken gekehrt; nur in einem Reiche des Jenseits, in das Sokrates eingegangen war, schien ihm ein wahrhafter Wert zu bestehen. Jetzt kehrt er als Mann zurück, entschlossen, den Kampf mit allen widerstreitenden Gewalten aufzunehmen, um das Leben den hohen Werten, die er gefunden, zu unterwerfen. Die eigene Lehrzeit ist vorbei, er weiß sich im Besitz eines Ideals, das das Leben allein lebenswert macht. In seinem Dienste zu wirken, ihm Jünger zu werben, sieht er als sein Ziel vor sich. Der Prophet verläßt seine einsame Höhe, er steigt herab zu seinem Volke, es zu einem reineren Leben aufzuregen.

In diesem hohen Entschluß versöhnt sich der Denker mit der Wirklichkeit. Gewiß sieht er ihre Schatten nicht weniger scharf denn zuvor — noch im Staate findet eine gewaltige Abrechnung mit fast allen Kulturerscheinungen der Zeit statt —, aber er vertraut doch darauf, daß ihm aus ihr selbst sich Triebe entgegenstrecken, die nur der Stärkung bedürfen, um den Baum des Lebens wieder grünen zu lassen. Von seinen Forderungen läßt er sich darum nichts abdingen, sie weisen in die gleiche Höhe wie früher; als Gottgesandter schreitet

Sokrates durch die Welt. Aber der Pessimismus der Resignation hat sich in den Optimismus der Tat verwandelt. Nicht in asketischer Verneinung, in tätigem Wirken, das für ihn Erziehen bedeutete, soll die Welt überwunden werden.

Das Schöne: Phaidros

Recht, Religion und Wissenschaft sind geprüft und auf ihren allen Schwankungen der Skepsis entzogenen Grund zurückgeführt. Noch fehlt unter den Werten der Kultur der, unter dem Platons eigenes Schaffen zum Teil so deutlich steht, noch fehlt die Kunst. An ihrer Betrachtung findet er vornehmlich einen Weg zur Wirklichkeit zurück. Im Gestalten des Schönen versöhnte sich ihm der Gegensatz von Ideal und Leben. Vom Schönen handelt der erste Dialog dieser Reihe, der Phaidros.

In der Kunst faßte sich dem Griechen ganz anders noch als uns der gesamte Kulturgehalt zusammen. Religiöses, ethisches und intellektuelles Streben war lange an die Entwicklung der Kunst gebunden, sie war in jedem Sinne die Erzieherin ihres Volkes. Um sie ist deshalb von frühe an ein leidenschaftlicher Kampf geführt worden; welche Bewegung immer den Geist des Volkes über sich selbst hinaus zu höheren Werten erheben wollte, sie mußte in der Kunst als dem reinsten Ausdruck dieses Geistes ihren Gegner erkennen.

Die Kunst des platonischen Zeitalters forderte einen solchen Kampf mehr noch heraus als irgendeine ältere. Hatte doch die Entwicklung der Kultur auf ein immer freieres Heraustreten der Individualität aus den Krei-

sen allgemeiner Werte in der Kunst ihren treuen Spiegel gefunden. Noch im Zeitalter des Perikles waren Religion und Sitte die ihr Wesen bestimmenden Mächte. So kräftig etwa in den Dramen des Aischylos und Sophokles die Persönlichkeit hervortrat, sie galt doch nichts in sich selbst und mußte den Verlust eines Zusammenhangs mit jenen Mächten durch ihre Vernichtung büßen. Das war in den wilden Zeiten des peloponnesischen Krieges anders geworden. Euripides wurde der Wortführer eines neuen Geschlechts, dem sich alle Bedeutung des Lebens in dem Schicksal des einzelnen erschöpfte. Er durchdrang den tragischen Mythos mit dieser modernen Anschauung und schilderte in seinem Gewande Menschen und Probleme der Gegenwart. Zugleich bestimmte die realistische Gestaltung des einzelnen mehr und mehr den Stil. Nicht den Sinn über das Leben hinaus auf hohe Werte zu richten, sah die Kunst fortan als ihre Aufgabe an, sondern im Momente die größtmögliche Wirkung zu sammeln.

Solche Wirkung wird um so stärker von ihr ausgehen, je entschiedener sie die Aufmerksamkeit an den momentanen Eindruck fesselt. Alles, was über diesen hinaus in eine Sphäre des Allgemeinen weist, wird ihr hierfür eher hinderlich dünken. Rasch verflüchtigt sich ihr jeder ideale Gehalt; im höheren und niederen Verstande sinnlich zu reizen wird ihr Ziel. Dadurch gewinnt die *Rhetorik* eine über alle Künste sich erstreckende Herrschaft. Sie lehrt recht eigentlich die Kunst, durch die bloß äußere Form eine augenblickliche Wirkung zu erzielen, mit der Macht des Wortes über den Mangel an

Gehalt hinwegzutäuschen. Das bloße Wort umkleidet alle Dichtung mit einem schimmernden Gewande, aber den Reichtum, den es verspricht, täuscht es nur vor. So hat die Kunst, die dereinst auf den Grundvesten der sittlichen Wahrheit ruhte, sich in leeren Schein verflüchtigt, Produkt und zugleich Erzieherin einer an den leeren Schein dahingegebenen Welt.

Mit vollem Bewußtsein hat Platon dieser Kunst die seine entgegengestellt. Im Phaidros mißt er an ihr die eigenen Kräfte. Der Rhetor Lysias, „der größte Schriftsteller seiner Zeit", und seine Kunst wird einer vernichtenden Kritik unterworfen. Ohne Rücksicht auf Gehalt und Zusammenhang reiht er seine Worte aneinander, um im Augenblick den Sinn der Hörer zu fangen. Und wie er sie zu blenden versteht, wird köstlich an der Begeisterung des jungen Phaidros geschildert. Einer ernsteren Besinnung hält solche Kunst freilich nicht stand. Hat sie sich doch niemals um das Wesen der Dinge und die begrifflichen Bestimmungen gekümmert, sondern glaubt mit einer äußerlich geschickten Anordnung der Wörter auskommen zu können. Das unterschied die machtvolle Redekunst eines Perikles von den Machwerken dieser Modernen. In ihnen sprach sich eine große und geistig hochstehende Persönlichkeit aus. Ein freundliches Kompliment am Schluß gegen den Redner Isokrates, der kurz zuvor seine Schule begründet hatte, bezeichnet diesen als den erhofften Reformator auch der Redekunst.

Nach dem Schönen strebt alle Kunst. *Wo* sie es sucht, bezeichnet ihren Charakter. *Diese* Kunst erblickt es in

dem sinnlichen Scheine, sie greift nach dem Einmaligen und Zufälligen statt nach dem Allgemeinen und Notwendigen. Darum schafft sie — wie die Schrift vom Staate noch näher ausführt — nur ein Abbild des Äußerlichen und Wandelbaren an den Dingen und entfernt den Geist ihrer Hörer nur noch weiter von einer Einsicht in ihr wahres Wesen. Sie regt sinnliche Gefühle auf, statt in der Betrachtung über das Sinnliche hinauszuführen. Als Reformator der Kunst wollte Platon wirken; so gilt es, das Wesen des Schönen zu bestimmen. Dieser Aufgabe dient der Phaidros.

Schon die Pythagoreer hatten das Schöne als das Regelmäßige bezeichnet. Wie es ihnen gelungen war, das Verhältnis der Töne auf ein Verhältnis von Zahlen zurückzuführen, so sollte überall eine begrifflich bestimmbare Regel dem Schönen innewohnen. Damit ist es zum Erkennen in Beziehung gesetzt. Diese Gedanken bildet Platon weiter.

Wie alle Werte muß auch das Schöne zu jenem ursprünglichen Besitz der Seele gehören, dessen sie sich beim Anblick eines sinnlich Schönen „erinnert". Es weist empor in das Reich des Geistes, in dem erhaben über alles empirische Leben die Seele ihre wahre Heimat besitzt. In wundervollen Bildern erzählt die zweite Rede des Sokrates von der Himmelsreise der Seele, auf welcher sie, im Gefolge der Götter einherziehend, so viel von dem wahrhaften Sein mit dem Geiste erblickt, als ihre Natur ihr erlaubt. Da erschaut sie die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Wissenschaft von dem, was wahrhaft und ewig ist. Aber diese Werte sind farb-

los, ohne Gestalt und ungreifbar. Darum ist es schwer für die ins Irdische gesunkene Seele, sich ihrer zu erinnern, und nur wenigen gelingt es.

Die Schönheit dagegen leuchtet offen unter den himmlischen Gesichten; darum empfangen wir hier unten ihr Bild durch den hellsten unsrer Sinne, das Auge. Sie allein ist sichtbar und liebenswert. Darum lenkt sie am leichtesten den Blick auf sich. Und wenn einer nur etwas von den hohen Gestalten droben geschaut hat, weckt das Schöne seine Erinnerung und löst seinen Geist aus dem Banne des Sinnlichen.

Nur soweit das Sinnliche an der Idee teil hat, erstreckt sich das Schöne, das heißt, soweit Maß und Regel reichen. Die Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke, aus welchen die Kunst der Zeit das Schöne gestalten wollte, ist an sich dem Schönen fremd; nur wo das Gesetz sie beherrscht, leuchten sie auf im Glanze der Schönheit. Nur in ihm redet die Seele; und wie alle Werte vermag sie auch den ästhetischen nicht von außen zu empfangen, sondern muß ihn aus sich selbst erzeugen.

Sprache und Denken des Griechen ist sinnlicher und enger an die Anschauung gebunden als bei uns. Geistige Begriffe werden in sinnlicher Hülle ausgesprochen, anschauliche spielen ins Geistige hinüber. So umfast der Begriff des Schönen seit alters in der griechischen Sprache einen doppelten Gehalt, und auch Platon entzieht sich diesem Gebrauche nicht. Das Wort bezeichnet vor allem einen ethischen Begriff, und längst ehe es von toten Farben und Gestalten gebraucht wurde, ward es auf den Menschen angewandt. Es meinte dessen sinn-

lich-geistiges Wesen, soweit es den ästhetischen und sittlich-sozialen Forderungen entsprach. Äußeres und Inneres ward dabei nicht geschieden. Die Mannigfaltigkeit möglicher Anwendungen tritt auch bei Platon hervor, alle Nüancen spielen in seinen Begriff des Schönen hinein.

Dem Thema der Reden des Phaidros entsprechend, steht der Gedanke der Jugendschönheit des menschlichen Leibes voran. Was ihn schön macht, ist die regelmäßige Bildung, und so überträgt sich der Begriff auf alles nach Regel und Zahl Geordnete. Die einfachen Raumgestalten, die Verhältnisse der Töne werden davon umschlossen. Die Mathematik spricht diese Verhältnisse aus; so klingt ein Moment des theoretischen Erkennens ein. Zu ihm besitzt das Schöne nach Platon eine weit engere Beziehung als zu dem sinnlich Reizvollen. Die Schönheit des menschlichen Leibes aber ist beständig gestört, wenn ihn nicht eine edle Seele beherrscht. So greift das Schöne auch bei Platon auf das Sittliche über und bezeichnet die edle Art, wie sie der Grieche von jedem forderte, den er achten sollte. Auch eine solche Seele untersteht einer Regel, die sie nach Maß und Gesetz ordnet. Subjektives und Objektives fließen noch ineinander.

Damit ist im Gegensatz zu aller Sucht, durch sinnliche Reize zu wirken, die reine Form und zugleich das Geistige als die Sphäre des Schönen entdeckt. Nicht in dem empirischen Stoff, sondern in der Gestaltung durch den Geist ist es begründet.

In dem Schönen ist zuerst eine Verknüpfung von sinn-

licher und intelligibler Welt gefunden. Die Ideen stehen nicht mehr wie fremd in einsamer Erhabenheit über dem Leben, das vor ihnen in leere Nichtigkeit versinkt, sie gehen in das Empirische ein und lassen es in einem höheren Glanze aufleuchten. Wer ihn erschaut, den ergreift staunende Bewunderung, und ein neues Leben erwacht in seiner Seele. Dies neue Leben heißen wir *Liebe.*

Die Liebe: Gastmahl

Von der Liebe handeln die Reden des Lysias und Sokrates im Phaidros, der Redekampf des Gastmahls nimmt das gleiche Thema umfassender wieder auf. Eine reiche Entwicklung hat der Gott Eros bereits hinter sich; alle Momente seines Wesens klingen in dieser Fuge von Reden an. Nur mit der Liebe, die *wir* „platonisch" nennen, hat er nichts zu tun.

Uralter mystischer Glaube umgab den Akt der Zeugung mit geheimnisvollen Ahnungen. Dachte man sich die Seele in körperlichen Organen, so war sie hier, wo Leben aus Leben entstand, vor allem wirksam. Unmittelbar teilte sie sich mit, in der physischen Vereinigung übertrug sich die Seele. Gleiche Kräfte wirken in Natur und Menschenleben. Auch in der Natur walten zeugende Kräfte, die in liebender Vereinigung neues Leben erschaffen. Der Himmel senkt sich in Liebe zur Erde nieder, sein befruchtender Same dringt als Regen in ihren mütterlichen Schoß.

Diese Gesamtanschauung findet in der Folgezeit verschiedene gesonderte Ausprägungen. Zunächst bedingen die sozialen Verhältnisse der Griechen eine be-

stimmte Färbung. Die griechische Gesellschaft ist männlich, an keinem ihrer wesentlichen Akte hat die ins Haus gebannte Frau einen Anteil. Das fortwährende Kriegs- und Lagerleben schloß die Männer zu besonders enger Gemeinschaft zusammen, und Wettspiele und Feiern daheim hinderten deren Lockerung. Dies ist der Boden, auf dem der Sinn für männliche Schönheit sich entwickelte, der vielfach erotische Züge annahm. Die griechische Plastik, die den jugendlich männlichen Körper so lange bevorzugte, bis eine Zersetzung der alten sozialen Gefüge und damit des alten Geistes eintrat, zeugt vornehmlich von diesem Sinne. Kriegerischer Geist und Ehrbegierde lebt in dieser Liebe. Rühmlich voreinander zu bestehen, ist der Wunsch der Liebe; im Kampf füreinander den Tod zu wählen, ihr höchster Beweis. So versteht Phaidros, der erste Redner beim Gastmahl, das Wesen der Liebe.

Der Glaube, daß in der Liebe die Seele sich mitteilt, lebt in diesen Männerbünden fort. Führt die Natur zumeist Mann und Jüngling, Jüngling und Knabe zusammen, so empfängt solches Verhältnis seine tiefere Weihe in dem Gedanken der Erziehung. Die äußeren Fertigkeiten des Mannes, zumal in Krieg und Sport, und darüber hinaus die rechte Zucht und Sitte lernt der jugendliche Geliebte von seinem reiferen Liebhaber. Nach ihm sich zu bilden, ist sein höchster Ehrgeiz, dem andern ein würdiges Vorbild zu sein, der Ehrgeiz des ältern. Erst jetzt knüpft ein inneres Band die Liebenden aneinander, die sinnliche Liebe steigert sich zur Seelenliebe. In diesem Sinne unterscheidet Pausa-

nias den himmlischen von dem irdischen Eros und will nur jenem den Preis zugestehen.

Wie nach dem religiösen Glauben gleiche Kräfte das menschliche Leben und die Natur durchwalteten, so gab die metaphysische Spekulation den Begriffen des Lebens eine für alles Sein gültige Bedeutung. Aus Trennung und Vereinigung entstehen alle Dinge, Haß und Liebe beherrschen ihr Werden. Für diese Naturphilosophie ergreift der Arzt das Wort, durch alle Gestaltungen des Seins verfolgt Eryximachos das Wirken der Liebe. Sie ist der gemeinsame Rhythmus alles Lebens.

In der Liebe eint sich der Mensch geheimnisvoll mit höheren Kräften. Der mystische Gedanke verband sich in manchen religiös-philosophischen Sekten sicherlich mit den Ideen der Naturlehre. Die Liebe weist die Seele des Menschen über sich selbst hinaus nach einem höheren Reiche, in dem sie ihre wahre Bestimmung besitzt. Solchen Gedanken hat Platon selber die reichste Deutung gegeben. Er läßt sie schon zuvor in launisch phantastischer Verhüllung anklingen. Der barocke Einfall des Komikers Aristophanes von der Sehnsucht der auseinander geschnittenen Doppelwesen umschließt als tieferen Gehalt den Gedanken, daß in der Liebe der Drang zu seinem ursprünglichen Wesen in dem Menschen erwacht.

Auch dieser Begriff fällt schließlich dem Rhetor als Beute anheim und wird in einem Schwall von Worten zerredet. Dem Gerede über die Liebe, bei dem nicht der Gedanke das Wort, sondern das Wort den Gedanken

erzeugt, ersteht in dem rhetorischen Tragiker Agathon ein würdiger Vertreter.

Keine Seite dieses überreichen Begriffs ist Platon fremd. Wie Sokrates die Fuge der Reden schließt, so nimmt er ihrer aller Töne auf. Von der Liebe handelt im gleichen Sinne die zweite Rede des Sokrates im Phaidros. In kühnen, die Formensprache der Mythologie erneuernden Bildern redet Sokrates. Diese Art ist seinem Wesen so fremd, daß sie das eine Mal auf den berauschenden Einfluß der Nymphen des Orts zurückgeführt, das andre Mal als Lehre der weisen Seherin Diotima bezeichnet wird.

Männlich ist auch der platonische Eros, die Liebe zur Frau gilt noch als keiner Veredelung fähig. Eine Art Männerverband war der Kreis des Sokrates gewesen, nicht anders der akademische. Die erziehende und lernende Liebe schloß Meister und Schüler aneinander. Diesem Erlebnis gibt Platon eine tief metaphysische Deutung, als eine über allem Leben waltende Macht schildert er Eros. Und er läßt in den Begriff die ganze Gewalt seines religiösen Gefühls einströmen; der Glaube an die Unsterblichkeit und die Überzeugung von der Realität absoluter über das Irdische erhabener Werte wird damit in Zusammenhang gesetzt.

Denn Eros ist das Streben zum Guten überhaupt und beherrscht als solches alles Seiende. Es entspringt aus dem Mangel der Natur, deren Wesen Sehnsucht ist, eine Sehnsucht nach der Vollendung, die ihr verweigert ist. Nicht das Schöne will Eros besitzen, sondern das Gute, aber im Schönen will er es zeugen. Das Gute als höch-

ster Wert ist über die Schwankungen des empirischen Zeitverlaufs erhaben, und so bedeutet Eros ein Streben nach dem Dauernden, — nach Unsterblichkeit. Alle Zeugung meint Unsterblichkeit, die physische physische, die geistige geistige. Beim Anblick des Schönen entzündet sich der Eros, um in ihm zu zeugen, was Dauer besitzt.

Die niederste Liebe will nur im Körper zeugen und wendet sich einem bestimmten Körper zu. Aus ihr erwacht der Sinn für die Schönheit der Gestalt überhaupt. Höher ist die Liebe zur Seele, die in ihr Weisheit und Tugend zeugen will. Sie führt empor zu der Wissenschaft, die sich mit den reinen Formen beschäftigt. Durch sie erhebt sich die Seele zu der *einen* Schönheit, die unwandelbar und nicht in sinnlicher Gestalt erscheint. In ihr geht die Seele in jenes erhabene Reich ein, dem sie entstammt.

So ist Liebe, in welcher Gestalt sie auch erscheint, das Sehnen der Seele zu ihrer wahren, überirdischen Bestimmung. In ihr keimen der Seele, wie die Rede im Phaidros es schildert, die Flügel, mit denen sie sich dorthin erheben soll, beim Anblick des Schönen „erinnert" sie sich dessen, was sie dereinst geschaut. Liebender und Geliebter entfesseln einander die Seelen. Wenn die Erkenntnis der Begriffe und die asketische Ethik des Phaidon nur durch Abkehr vom Sinnlichen den Aufschwung der Seele ermöglichte, in dem Gedanken der Liebe ist mitten im Sinnlichen, aus ihm sich entfaltend, eine Kraft ergriffen, die den gleichen Weg emporführt. Die Versöhnung Platons mit der Wirklichkeit, die sich in dem Erziehungsgedanken der Akade-

mie aussprach, findet in dem Begriff der Liebe ihren philosophischen Ausdruck.

Als Schüler des Sokrates hatte Platon früher alle Fertigkeiten, über die ihr Träger keine Rechenschaft geben konnte, ironisch als Göttergabe bezeichnet, eine höhere Eingebung, die niemand recht versteht. Jetzt gilt ihm die rauschartige Erhebung der Seele über sich selbst, der Wahnsinn, der Seher und Priester ergreift, nach altem Glauben für heilig. Diesem heiligen Wahnsinn reiht der Phaidros die Kunst des Dichters an und als vierte Gattung die Liebe. Dem Propheten und Künstler ist der Liebende verwandt.

In solch heiligem Wahnsinn hat Platon diese höchsten Dichtungen geschaffen, in denen er von der Liebe zeugt. Der selige Rausch einer heiligen Liebe schlägt uns aus ihnen entgegen. Ein Prophet erzählt gottergriffen von seinen Gesichten. Das Schöne, wie es nicht in sinnlichen Eindrücken sich auflöst, sondern im Sinnlichen emporweist zum Reiche der reinen Formen, hat hier eine wundervolle Gestaltung gefunden. Von dem Bilde des ganz konkreten Lebens wird der Sinn unwiderstehlich zu dem Hohen und Allgemeinen emporgerichtet. Realistische Auffassung der äußeren Wirklichkeit und mystisches Leben des Geistes in sich selbst verbinden sich zu dem größten Kunstwerk, das in griechischer Sprache geschrieben ist.

Der Staat

Stadt und Staat nennt der Grieche mit dem gleichen Wort. Die ungemeine Gliederung des griechischen Landes schließt kleine Gebiete gegeneinander ab, deren

jedes eine staatliche Gemeinschaft ausmacht. In der Stadt konzentriert sich das gesamte politische Leben der Landschaft. Sie ist der Staat, und keiner, der ihr dauernd fern bleibt, kann an seinem Leben teilnehmen.

Bei solch engen Verhältnissen umklammert der Staat jeden einzelnen seiner Bürger mit festen Banden. Er redet in alles hinein und überläßt fast nichts der freien Willkür des Individuums. Das Leben ist öffentlich, Markt und Hallen sind sein Schauplatz; so wird jeder in seinem Tun überwacht und überwacht selber die andern. Jedes Heraustreten aus dem gewohnten Kreise des Daseins wird mißbilligt und nötigenfalls rasch geahndet.

Auf lange hinaus hat sich der griechische Staat diese Einheit von öffentlichem und privatem Leben bewahrt. Sie war nur möglich, weil er mehr Lebensgebiete umschloß, als wir ihm heute zuweisen. Staat und Gesellschaft waren eins; so fiel fast die gesamte Sitte unter die staatlichen Normen. Wenig nur wurde hier dem einzelnen freigestellt; das meiste regelte ein festes Herkommen, über dessen Erhaltung der Staat wachte. Und selbst die geistige Bildung erschien als eine Funktion des Staates. Kunst und Dichtung waren in ihren Äußerungen an die öffentlichen Feste gebunden, waren nur integrierende Bestandteile solcher Feiern. Diese aber organisierte der Staat; und er bediente sich der Kunst als seiner Sprache. Die Grundlage dieses Geistes war religiös bestimmt. Aus der Religion war alles soziale und geistige Leben hervorgewachsen, sie hielt auf lange hinaus dessen Ziele umschlossen. Und Religion war kei-

neswegs Privatsache. In öffentlichen Kulten geübt, forderte sie die Teilnahme jedes Bürgers, ja die Zugehörigkeit zu bestimmten Kulten sonderte geradezu die Angehörigen der einzelnen Staaten und innerhalb dieser der einzelnen Stände. Denn auf dem Willen der Götter ruht ursprünglich jedes staatliche Recht. Sie sind es, die treuen Auges über ihre Bürger wachen, dafür aber eine völlige Hingabe verlangen. In Recht und Sitte, Bildung und Kunst waltet ihr Wille. Der Staat darf das gesamte Leben seiner Bürger fordern, weil er es für die Götter tut.

Der Kampf um den Staat bedeutet darum dem Griechen unendlich viel mehr als ein Kampf politischerParteien und Systeme. Die gesamte Kultur steht ihm mit dem Staate in Frage, sie bekämpft er, sie verteidigt er im Staate. Politische und kulturelle Entwicklung sind aufs engste aneinander gebunden, ja sie sind im Grunde nur eine. Ein Wechsel der politischen Herrschaft greift tief in das gesamte geistige Leben ein. Der Verfall des Staates ist der Verfall der Kultur. Eine Kultur, die der einzelne unabhängig von der Gesamtheit in der Stille privaten Lebens sich erwürbe und bewahrte, kennt man kaum. Sie erscheint nicht eher befestigt und auf die Dauer gesichert, als bis die Gesamtheit von ihr durchdrungen ist. Jedes neue geistige Ideal muß sich daher vor allem andern mit dem Staate als dem Träger des allgemeinen Geistes auseinandersetzen. Nur wenn er sich ihm fügt, kann es hoffen, den Geist der Menschen sich zu unterwerfen.

Dies bedingt das leidenschaftliche, alle Tiefen aufrüh-

rende Interesse, das die höchsten und am reichsten gebildeten Geister am Staate und seinen Wandlungen nahmen. In dem sicheren Bewußtsein unverlierbarer innerer Werte ruhig zuzusehen, wie Staaten vergingen und neu entstanden, mochte in neuerer Zeit gelegentlich möglich sein, für den Griechen war es undenkbar. Laut und vernehmlich scholl die Mahnung jedem einzelnen ins Ohr: tua res agitur! deine eigenste Sache steht auf dem Spiele! Denn tief in sein geistiges Leben erstreckte der Staat seine Wirkung; politische Stürme rührten die Wasser auf bis in die stillsten Häfen der eigenen Seele.

Mit dem Willen zur Reform der Kultur war Platon in die Heimat zurückgekehrt. Sie mußte ihre Hebel an dem Staate ansetzen. Dazu gab es für Platon noch persönliche Gründe. Wir sahen, wie der vornehme Jüngling frühzeitig seinem Stande entsprechend in das politische Leben hineingezogen wurde. Aber die Erkenntnis, daß hier Recht in Unrecht sich wandle und umgekehrt, hieß ihn sich zurückziehen; die Verurteilung des Sokrates raubte ihm alle Illusionen.

In dem späten Rückblick auf sein Leben schildert er diese Entwicklung selbst. „Indem ich die Männer der Politik, sowie Gesetze und Sitten beobachtete, erschien mir, je reifer und älter ich wurde, die Leitung der Politik um so schwieriger. Denn ohne Freunde und treue Gefährten, die nicht leicht zu finden waren, ist es unmöglich, etwas auszurichten, hatte doch der Geist und die Lebensweise unserer Vorfahren keine Geltung mehr im Staat. Neue Freunde sich ohne große Schwie-

rigkeit zu erwerben, war unmöglich. Das schriftliche wie das Gewohnheitsrecht wurde verletzt, und dieser Zustand machte reißende Fortschritte. Als ich, der ich doch zuerst von einem starken Drang nach politischer Tätigkeit erfüllt war, das betrachtete und alles in gänzlicher Verwirrung sah, da ergriff mich zuletzt ein Schwindel. Das Nachdenken freilich gab ich nicht auf darüber, wie es hiermit und mit dem gesamten Staate besser werden möchte, für das tätige Eingreifen aber wartete ich immer auf bessere Gelegenheit, bis ich schließlich von allen jetzigen Staaten erkannte, daß sie insgesamt schlecht regiert sind. Denn ihre Gesetze befinden sich in einem geradezu verzweifelten Zustande, wenn nicht das Glück ihnen wunderbar zu Hilfe kommt.

„Da pries ich die wahre Philosophie und wurde zu der Behauptung gezwungen, daß nur aus ihr das gesamte Recht im öffentlichen wie im privaten Leben zu erkennen ist; und die Leiden des Menschengeschlechts würden nicht enden, ehe nicht der Stand der rein und wahrhaft Philosophierenden die Regierung im Staate erhielte oder der Stand der Herrscher in den Staaten sich wirklich philosophisch bildete."

Die Frucht solchen Nachdenkens und der Preis der Philosophie als der wahrhaft zum Regiment berufenen Macht ist die große Schrift vom Staate. Sie entwirft in leuchtenden Farben das Bild eines Gemeinwesens, in dem die Philosophen regieren, ein Spiegel für alle Herrscher, die ihren Sinn der Philosophie erschließen. Das Hauptwerk Platons gilt der politischen Reform, aber er nimmt diese Reform in dem weiten Verstande, den nach

griechischer Anschauung der Begriff des Staates besaß. Nicht eine bloße Änderung der Verfassung, die Rettung der Kultur ist ihre Absicht. Damit umschließt sie in Wahrheit den tiefsten Gehalt des Platonismus. Aus den in dem Erleben von Sokrates' Tode gewonnenen Werten das geistige Leben neu zu gestalten, war seine Mission; nicht nur im einzelnen, in der Gesamtheit sollte der sittliche Geist zum Durchbruch kommen. Das Programm dieser Mission gibt unsere Schrift.

Sie ganz zu verstehen, bedarf es noch eines kurzen Blickes auf die politischen Verhältnisse der Zeit. Eine weite Strecke Weges hatte Athen und mit ihm ganz Griechenland in dem Jahrhundert zurückgelegt, das verflossen war, seit die Persermacht furchtbar drohend hereingebrochen war, um dem kraftvollen Willen eines freien Volkes zu erliegen. Alles Gute und Edle hatte jene Zeit der höchsten Not in dem athenischen Geiste geweckt; niemals zuvor wußte sich das Volk so innig verbunden mit dem heiligen Willen seiner Götter, die Gefahr und Glück der Rettung treulich mit ihm geteilt hatten. Der Krieg ist ein strenger Zuchtmeister, er hatte das attische Volk zusammengeschweißt. In der festen Bindung jedes einzelnen an die Gesamtheit wußten sich die Athener unüberwindlich. Kein einzelner durfte sich seiner Taten rühmen, das Volk hat die Tat der Befreiung vollbracht und in dem Volke seine Götter. Aischylos erzählt die Schlacht bei Salamis, ohne nur den Namen des Themistokles zu nennen; ihm ist es gewiß, daß Götterhand die Macht der Perser gestürzt hat.

Aber der Geist, den der Krieg so rein offenbarte, fand

im Kriege selbst seinen schlimmsten Feind. Eine mächtige Bewegung erfaßte alles Leben, rüttelte jeden einzelnen auf und hauchte ihm Mut und Lust ein, neue und nie erhörte Bahnen zu beschreiten. Aus ziemlich beschränkten Verhältnissen rafft sich Athen empor und gewinnt in einer unvergleichlichen Entwicklung ein mächtiges Kolonialreich und die Oberherrschaft auf den griechischen Meeren. Da erweiterte sich der Sinn der Athener, er griff kühn um sich und ließ sie die alten Verhältnisse übersehen, wenn nicht gar mißachten. Die religiöse Scheu wich allmählich, und kecker wagte der einzelne seinen Willen auch gegen solche Mächte einzusetzen, die bis dahin als unantastbar gegolten hatten.

Die freie Gemeinschaft des Volkes, die nur freiwillig gewählten Führern gehorchen mochte, hatte sich im Kriege glänzend bewährt. Wie sollte das Volk nicht eifersüchtig über diese Freiheit wachen? Volksversammlung und Volksgericht blieben alle letzten Entscheidungen vorbehalten, hier fand und sprach das freie Volk sich selber sein eigenes Recht. Aber was in politischer Not, da alle Kräfte zur höchsten sittlichen Leistung angespornt wurden, gut sein mochte, blieb es nicht ebenso, als friedlichere Zeiten das Streben des einzelnen frei gaben und Kräfte, die bis dahin unter die gemeinsame Aufgabe gebunden waren, Spielraum bekamen, sich gegeneinander zu kehren. Da werden die Versammlungen des souveränen Volkes der Tummelplatz politischer Parteien, und Entscheidungen werden um so skrupelloser gefällt, als sich jede Stimme von

zahlreichen Nachbarn gedeckt weiß und die Masse das Gefühl der Verantwortung mehr und mehr erstickt.

Die Masse selber aber ist ohne Richtung, sie bedarf des Führers. Und so erringt sich in einer eigentümlichen Verkehrung der Motive auf dem Boden der Volkssouveränität der Demagoge eine beherrschende Stellung. Alle politischen Führer der Zeit sind in Athen auf diese Weise emporgekommen; allein der Einfluß auf die Masse begründete und sicherte ihre Stellung. Es war zum Heil des Volkes, wenn in diesen Männern noch der alte sittliche Geist der großen Vergangenheit selber lebendig war, wie in Perikles, zu seinem Verderben, sobald der Egoismus diese Haft des sittlichen Willens sprengte und durch die suggestive Kraft des Wortes den Willen des Volkes zum eigenen Nutzen mißbrauchte. Alle furchtbaren Konsequenzen, die in diesem Verhältnis lagen, hat die Zeit des Peloponnesischen Krieges gesehen. Das Demagogentum, das zum nackten Egoismus sich entfaltete, hat Athen ins Verderben gestürzt.

Der einzelne setzt seinen Willen an die Stelle des göttlichen, das ist die Tendenz dieser Entwicklung. Sie findet ihren natürlichen Endpunkt in der tyrannischen Herrschaft, in der das Individuum nicht nur durch Worte und Überredung, sondern durch Macht und Unterdrückung den Staat nach seinem Belieben leitet. Vielen Städten Griechenlands erstehen Tyrannen; auch Athen hat Zeiten gesehen, in denen sich seine Regierung kaum mehr als dem Namen nach von einer Tyrannis unterschied. Höchste Bewunderung und höchster Neid folgen dem Tyrannen. Was im geheimen die Zeit

überall erstrebt, hat er mit einem Griff sich zu eigen gemacht. Hier triumphiert der Egoismus am lautesten über jede allgemeine Bindung.

Wortführer dieser Entwicklung werden die *Sophisten.* Ihr rhetorischer Unterricht hat vornehmlich die Absicht, dem Schüler in der Herrschaft über das Wort die schneidigste Waffe für den politischen Kampf in die Hand zu geben und ihre Führung zu lehren. Die Voraussetzung mußte dabei das natürliche Recht des einzelnen zu solchem Kampfe sein, die Überzeugung, daß alle in Recht und Sitte hervortretenden Mächte seinem schrankenlosen Wollen keine Hemmnisse entgegenstellen, sondern zu seinen Diensten gebraucht werden durften. Was ihre Schüler praktisch voraussetzten, wollen sie theoretisch rechtfertigen. Sie geben damit die Theorie des in dem Leben der Zeit Verwirklichten.

„Das Maß aller Dinge ist der Mensch", dieser Grund satz des Protagoras für eine subjektivistische Erkenntnistheorie und Ethik gilt auch für die politische Lehre der Sophisten. Ursprünglich oder, wie der Grieche sagt, „von Natur" ist nur das Individuum. Es ist, da allgemeine Mächte, an denen sein Handeln orientiert sein könnte, nicht existieren, in seinem Wollen selbstverständlich egoistisch bestimmt. Wenn alles Sein in das Innere des Subjekts eingeschlossen bleibt, so muß die subjektive Reaktion auf die gegebenen Eindrücke, also das Gefühl der Lust und Unlust, die letzte Quelle aller Werte sein. Lust sich zu erringen, heißt die Norm alles Handelns; je mehr er es vermag, desto mehr Werte verwirklicht der Mensch in sich, desto besser ist er. Dazu

bedarf es eines vielseitigen Könnens; auf allen Gebieten versiert zu sein, um aus ihnen die Lust zu empfangen, die sie zu bieten vermögen, ist ein erstrebenswertes Ziel. Die „Vielgeschäftigkeit", recht ein Zug dieses individualistischen Zeitalters, da der einzelne die ganze Summe des Lebens in sich darstellen möchte, wird von den Sophisten gelehrt und gerechtfertigt.

Das Individuum ist die einzige schöpferische Macht des Lebens, alle Gestaltungen der Kultur sind von ihm geschaffen. Nicht mehr formen die in Recht und Sitte waltenden göttlichen Mächte den Menschen nach ihrem Bilde, er hat sie selbst geschaffen nach seinen individuellen Motiven. Die Erfindungstheorie, die eine große Zukunft haben sollte, wird von den Sophisten vertreten. Sie prägen sie verschieden aus, je nachdem sie diese Erfindung der Kulturwerte auf die höhere Einsicht einzelner weiser Männer oder auf die willkürliche Verabredung vieler zurückführen. Dort wirkt noch ein ethisches Moment nach, das nur ganz in den Willen des einzelnen zurückgenommen ist, diese Theorie ist ganz demokratisch und kennt nur die Konkurrenz egoistischer Triebe, aus der eine Art Vertrag zu wechselseitiger Versicherung einen Ausweg bietet. Danach besteht der Staat, als die Summe der allgemeinen Kulturwerte, nicht ursprünglich, sondern nur „durch Satzung". Er ist eine willkürliche Schöpfung.

Aber als geschmeidige Diener ihrer Zeit machen die Sophisten auch die Wendung zur Tyrannis mit. Nicht nur dem souveränen Volke, auch dem Despoten wissen sie seine Willkür als Recht zu erweisen. Wenn das Stre-

ben nach Lust den einzigen Wert bezeichnet, so hat recht, wer es am reichsten zu befriedigen vermag, d. h. wer die Macht dazu besitzt. Der Wille zur Macht lebt in allen politischen Kämpfen, und der Stärkere hat recht. Am stärksten werden oft die vielen sein, die sich vereinigen, und solange sie es sind, gelten ihre zugunsten der Vielheit festgestellten Gesetze. Anders, wenn eine überragende Persönlichkeit auftritt und durch die Kraft ihres Willens die Macht der vielen zu binden weiß. Dann tritt über alle Satzung hinaus die ursprüngliche Natur wieder in ihre Rechte. Sie braucht sich durch keine Tradition hemmen zu lassen, denn was willkürlich geschaffen ist, kann willkürlich wieder vernichtet werden. Aus der Macht ist das Recht geboren, so wird es, wo solche Macht in ursprünglicher Reinheit wieder hervortritt, von neuem erzeugt. Das Recht bleibt, was es ist: das dem Stärkeren Nützliche. Und allein wer der Stärkere ist, die schwachen vielen oder der starke eine, kann in dem politischen Kampfe entschieden werden.

In all dem erscheinen die Sophisten als die echten Lobredner der Zeit und ihrer Kultur. Ihr Blick haftet am äußeren Glanze und sieht in der gewaltigen Manifestation eines kraftvoll egoistischen Willens den Triumph der Kultur. Ein reiches Bild der mannigfaltigsten Individualitäten entrollt sich; wie sollten sie es nicht preisen, denen im Individuum Grund und Ziel alles wertvollen Seins ruht? Je lauter der Lärm des politischen Kampfes über die feineren Stimmen der Kultur hinwegtost, desto prächtiger mußte ihnen das Leben dün-

ken. Dies Geblendetsein von äußerem Glanze, dieser Glaube, daß die lautesten Töne auch die schönsten seien, ist echt sophistisch. Wo immer der Sinn durch einen gleichen Glanz sich fangen läßt, da regt der sophistische Geist wieder seine Schwingen.

Im Kampfe gegen diese Kultur sind Platon seine politischen Ideen gereift, im Kampf gegen ihre Wortführer, die Sophisten, entwickelt er sie. So läßt er im Eingange seiner Schrift über den Staat den berühmten Sophisten Thrasymachos aus Chalkedon mit Sokrates im Hause des greisen Kephalos zusammentreffen und, da das Gespräch sich dem Wesen der Gerechtigkeit zuwendet, ziemlich grob das Wort an sich reißen. Er entwickelt die sophistische Theorie von dem Rechte des Stärkeren, wobei deren demokratische und despotische Wendung eigentümlich ineinander schillern. Als Recht gilt auch ihm, was die vielen zu ihrem Schutze aufgestellt haben, und der Bruch dieser Satzungen als Ungerechtigkeit. Aber er preist diese Ungerechtigkeit des Stärkeren und will in dem Gesetz, das der Stärkere gibt, nur ein Mittel sehen, das die Schwachen zwingt, seinem Nutzen zu dienen. Desto schroffer tritt demnach diese Anschauung der geltenden Sittlichkeit entgegen, als sie deren Namen beibehält, aber sich nicht scheut, die Gerechtigkeit, die nur andern dient, als Dummheit, die Ungerechtigkeit, die sich selbst alles zu verschaffen weiß, als kluge Tüchtigkeit hinzustellen. In ihre ethischen Konsequenzen verfolgen Glaukon und Adeimantos diese Anschauung, die zugestandenermaßen dem Glauben der meisten entspricht, um so unverhüllter, da

sie selbst sie nicht zu teilen bekennen und Sokrates nur zum entschiedensten Kampfe dagegen veranlassen möchten. In glänzender Schilderung entrollt sich das Bild einer des inneren Haltes entbehrenden Zeit. Die gleichen Motive wie im Gorgias werden angeschlagen, nur dringt die Schilderung tiefer, konsequenter zu den prinzipiellen Voraussetzungen dieses Zeitgeistes vor.

Und diesem Geiste setzt Platon die Lehren seiner gewaltigen Schrift entgegen. Nach dem Staate ist sie benannt, aber wie der Staat dem Griechen noch die ganze Summe des Kulturlebens umfaßte, so gilt sie der gesamten Kultur, und keines ihrer Gebiete ist vergessen. Recht und Sitte, Kunst und Dichtung, Philosophie und Religion werden zum Problem und müssen von ihren Gründen Rechenschaft geben. Aber umrahmt ist dieser Gedankenreichtum doch überall von der Frage nach Wesen und Wert des Staates. Denn auch Platon bekennt sich zu dem echt griechischen Glauben, daß nur in der Gemeinschaft jene Werte wahrhaft gesichert sind.

Von solchem Reichtum kann nur die eigene Lektüre eine Vorstellung geben. Kaum ein anderes Werk der griechischen Literatur erschließt so deutlich alle Seiten des griechischen Geistes. Nur einige Grundlinien dieses großartigen Gebäudes mögen hier zur leichteren Orientierung nachgezeichnet werden.

Die Sophisten fühlten sich als Diener des bestehenden Staates, Platon ist der Prophet eines künftigen. Daß die reale politische Organisation den sophistischen Ideen vielfach gleichen möge, hat er selber zugestanden. Hier entstehen und vergehen Staaten wirklich

durch willkürliche Satzung, sie werden zum Spielball egoistischer Wünsche, und Macht ist ihr einziges Ziel. Aber darauf richtet sich Platons Frage nicht. Das Vorhandene nicht in seiner Gegebenheit zu begreifen, sondern es nach den Werten seiner Philosophie zu beurteilen, ist seine Aufgabe. Nicht was der Staat *ist*, sondern was er sein *soll*, ist das Thema seiner Untersuchung. Seine Theorie *fordert*. Sie fragt nicht Vergangenem nach, um aus ihm Gegenwärtiges zu verstehen, sie wirft ihre Anker in die Zukunft hinaus, um nach ihr das Gegenwärtige zu gestalten.

In diesem Sinne stellt Platon den Thesen der Sophisten drei neue Thesen gegenüber.

Erstens: Der Grund des Staates ist *nicht* die willkürliche *Satzung*, sondern die *Natur;* er ist begründet in dem sittlichen Wesen des Menschen.

Zweitens: Der Staat besteht *nicht um der einzelnen* willen, sondern die einzelnen *um des Staates* willen.

Drittens: Zweck des Staates ist *nicht Macht*, sondern *Kultur*.

Aus diesen Thesen ergeben sich die Prinzipien, die den platonischen Staat beherrschen.

1. Die sophistische Theorie ging von dem Gedanken einer abstrakten Gleichheit aller und ihres egoistisch bestimmten Willens aus. So stand jeder für sich, und nur durch willkürliche Verabredung konnte unter ihnen ein Staat entstehen. Platon gründet den Staat auf das sittliche Handeln des Menschen, auf seine Arbeit, in der seine Fähigkeit hervortritt. Hier scheiden sich alsbald die Begabungen; mögen die Menschen gleich sein in

dem, was sie haben möchten, verschieden sind sie gewiß in dem, was sie leisten können.

Diese Verschiedenheit bedingt ihren Zusammenschluß. Keiner vermag die ganze Summe des Lebens zu umspannen, um alles, was er bedarf, selber hervorzubringen. Der einzelne ist sich nicht selbst genug, wie die schmeichlerische Lehre der Sophisten den Übermenschen der Zeit hatte einreden wollen. Durch diesen Mangel ihrer Natur werden die Individuen zueinander getrieben. Indem jeder für alle anderen leistet, was seiner Fähigkeit entspricht, um von ihnen die Leistungen ihres Könnens zu empfangen, entsteht die erste, natürliche Gemeinschaft.

Die Grundlage des staatlichen Lebens bezeichnet zugleich seine Grundforderung. Die Vielgeschäftigkeit der reichen Persönlichkeit war ein Ideal der Sophistik. Sie muß Platon als die den Staat eigentlich zerstörende Macht erscheinen, da sie sich der Bande entledigen möchte, die den einzelnen an seine Mitmenschen binden. Seine Forderung lautet vielmehr, daß jeder nur *seine* Pflicht, die ihm durch seine Anlage zugewiesen wird, erfülle und nicht in vielen Dingen auf einmal geschäftig sei. In ihr ist der sittliche Geist des Staates bezeichnet, in ihr besteht das Wesen der „Gerechtigkeit".

Die Entwicklung des Individualismus bedeutete eine fortschreitende Zerstörung alter ständischer Gliederung. Je beweglicher der Geist wurde, desto freier schweifte er über solche Schranken hinaus; je mehr die Naturalwirtschaft von der Geldwirtschaft abgelöst wurde, desto leichter konnte jeder zu Reichtum kommen und zu den

Höhen des Lebens emporsteigen. Die Sophistik hatte den Tendenzen dieser Entwicklung in ihren Lehren von der ursprünglichen Gleichheit aller ihren höchsten Ausdruck verliehen. Platon kennt den Wert festgefügter Verhältnisse, in denen wurzelnd jeder einzelne desto kräftiger sein Wesen zu entfalten vermag. So wird er diesen Modernen gegenüber zum Reaktionär. Ständische Gliederung bezeichnet die Organisation seines Staates. Aus der Teilung der Arbeit wächst sie natürlich hervor.

Die Verschiebung des ständischen Lebens hatte sich vor allem in dem Gegensatz zweier Stände ausgeprägt. Die ursprünglichen Grundlagen des griechischen Staates ruhten in den Geschlechtern, deren Reichtum Landbesitz, deren Beschäftigung Krieg, Kriegsspiel und Jagd waren, wie sie des Freien würdig schienen. In der Entwicklung von Industrie und Handel kamen niedrigere Kreise empor, kleine Leute, Zugewanderte, freigelassene Sklaven. Sie konnten reich werden und zu Einfluß gelangen. In ihnen hatte die Demokratie ihre Träger. Sie kannten die alten aristokratischen Ideale nicht oder erkannten sie nicht an.

Von diesem Gegensatz weiß auch der platonische Staat, aber er will dafür sorgen, daß er nicht verderblich wird. Handarbeiter und Krieger nennt Platon seine Stände. Jene erhalten den Staat durch ihre Arbeit, diese schirmen ihn nach außen; sie heißen darum auch Wächter. Diese Scheidung ist eine fast völlige; es gibt kaum ein Mittel, den einen Stand mit dem anderen zu vertauschen.

Dabei ist es in der griechischen Anschauung begründet, daß Handarbeit zu freiem sittlichem Denken unfähig mache. Handarbeiter dürfen daher das staatliche Leben nicht bestimmen, soll es sich anders seinen sittlichen Geist bewahren. Die furchtbaren Erfahrungen, die Athen mit der Demokratie gemacht hatte, mochten Platon zu einer Anschauung berechtigen, in der er abermals reaktionär sein Ideal in dem sieht, was dereinst verwirklicht war. Das eigentliche staatliche Leben bleibt ausschließlich dem Stande der Krieger vorbehalten. Eine aristokratische Genossenschaft von Männern ist Träger des Staates.

2. Das Individuum ist für den Staat, nicht der Staat für das Individuum vorhanden. Wir haben die strenge Bindung kennen gelernt, mit der der griechische Staat seine Bürger ursprünglich umfaßte; die Zerstörung dieser festen Gemeinschaft war mit der Entwicklung der Individualität gegeben.

Aber noch lebte ein Bild dessen, was der Staat dem Bürger einst gewesen war, in dem Denken fort. Manche Gemeinden, von der modernen Entwicklung weniger berührt, hatten sich die alte Verfassung treuer bewahrt, gleichsam eine Mahnung an ihre Nachbarn, welche Werte sie sich hatten verloren gehen lassen. Zumal in Sparta war die frühere Organisation zwar nicht völlig und unangefochten, aber doch in wesentlichen Elementen erhalten. Auf einer Aristokratie alter Geschlechter ruhte der Staat, Krieg und Kriegsspiel war sein Lebenselement, daher die Gemeinde der Männer ihre alte Bedeutung noch nicht eingebüßt hatte. Ein vielfach ge-

meinsames Leben auch im Frieden bewahrte den sozialen Geist.

Als ideale Staatsform wurde Sparta von allen gepriesen, die in der demokratischen Entwicklung kein Heil zu sehen vermochten. So schnell gerade in der Zeit Platons auch in Sparta die Zersetzung um sich griff, das Bild des spartanischen Staates, wie er eigentlich sein sollte, lebte doch in ungeminderter Schwäche fort und übte eine hohe Wirkung auf das geistige Leben aus. Auch Platons Staatsideal ist vielfach von ihm bestimmt.

Gelten doch die äußeren Formen, die er dem Leben seiner Bürger anweist, nur für die Genossenschaft der „Krieger". Die Handarbeiter leben eingeschränkt in den Kreis ihrer Familien in dumpfer Arbeit dahin, ohne in die Öffentlichkeit hinauszutreten. Ihr Los kümmert den Gesetzgeber nicht. Nur an den Kriegern will er die erziehende Wirkung seiner Gesetze erproben, nur für sie soll die Forderung einer völligen Hingabe an das Ganze gelten.

Zwei Einrichtungen, extrem, wie sie nur ein Utopist erdenken kann, und schneidend, wie sie nur aus einem leidenschaftlichen Gegensatz zu dem realen Leben hervorgehen, müssen dieser Bindung dienen. Die Familie und das Eigentum werden abgeschafft. Das Streben nach privatem Reichtum war recht eigentlich der Lebensnerv des Individualismus gewesen und die Familie, deren Versorgung dem Mann zufiel, sein Nährboden. Soll also der Geist von jeder solchen Regung befreit werden, müssen beide fallen. Der Gedanke der Männergemeinde wird zum Extrem gesteigert, indem die für das politische

Leben gültigen Formen zu absoluten erhoben werden. Alle Bedürfnisse des Lebens werden gemeinsam befriedigt, so bedarf niemand des Eigentums. Die Handarbeiter sorgen für alle. Und das Leben ist in all seinen Funktionen ein öffentliches, so bedarf niemand der Familie. Frauen und Kinder sind allen gemein. Besondere Vorkehrungen werden getroffen, um jedes Bewußtsein einer Familienzusammengehörigkeit im Keime zu ersticken.

Der Frau fällt in dieser Gesellschaft kein besonderes Geschäft zu. Mit der Aufhebung der Familie ist ihr jeder Lebensinhalt geraubt. So bleibt nichts übrig, als daß sie völlig in die Gemeinschaft der Männer mitaufgenommen werde, an allen Funktionen des öffentlichen Lebens soll sie den ihren Kräften angemessenen Teil haben. Niemals wohl ist die Gleichstellung der Frau mit dem Manne so entschieden und bis in alle Konsequenzen gefordert worden als hier, und doch hat unsere moderne Frauenbewegung kaum Anlaß, Platon unter ihre Vorkämpfer zu zählen.

Denn der Emanzipation der Frau, welche auch die Antike kannte, steht er wie jeder Äußerung des Individualismus durchaus mißgünstig gegenüber. Gerade weil die Frau, ursprünglich auf die Familie eingeschränkt, an der politischen Organisation keinen Anteil hatte, bedeutete ihr immer stärkeres Hervortreten deren wachsende Zerstörung. Das Weib nimmt in Kunst und Literatur einen immer größeren Raum ein, der große Lebensschilderer Euripides hat als kraftvollster Vertreter eines eigenwilligen Individualismus vielfach Frauen gezeichnet. Die Komödie hallt wider von dem Spott über ihren

Drang in die Öffentlichkeit. Platon mußte in dieser Entwicklung ein Symptom des Geistes erblicken, den er bekämpfte. Und so bedeutet die völlige Rezeption der Frau in die männliche Gesellschaft, die er fordert, zugleich die unbedingte Absage an jedes Emanzipationsbestreben. Da sie dem Manne gleich steht, verliert ihr Leben jeden eigenen Gehalt.

3. Kultur, nicht Macht ist der Zweck des Staates. Die Sophisten hatten an dem Staate nur das äußere Streben nach Macht gesehen. Platon verlegt sein Gewicht mit der gleichen Entschiedenheit auf die gerade entgegengesetzte Seite. Allein der Geist, der den Staat beherrscht, gibt ihm seinen Wert. Nicht die Lust, sondern die sittliche Vernunft soll in ihm herrschen.

Das Sittliche aber ist nur in dem wahrhaft zum Leben erweckt, der sich über das sinnliche Leben zur Schau der Ideen erhoben hat, der sich jener höchsten Werte „erinnert", in deren Anblick seine Seele dereinst gelebt hat. Die Philosophie als das Streben nach Weisheit, wie Sokrates es geübt hatte und wie die Akademiker es übten, eröffnete diesen Weg. Also entspringt nur in den Hallen der Philosophie die Quelle, deren Wasser das Leben des Staates neu befruchten soll. Um der Reform des Staates ihre Krönung zu geben, bleibt nichts anderes übrig, als daß die Philosophen aus der Stille ihres der Betrachtung geweihten Lebens hervortreten und die Leitung des Staates übernehmen. Gern werden sie es nicht tun; denn wer einmal in solcher Höhe geweilt hat, wie sollte er gern zu den Niederungen des Empirischen herabsteigen, um den Frieden der Seele mit dem Kampf

gegen widerstreitende Gewalten zu vertauschen? Aber als eine harte Pflicht werden die Philosophen das Amt übernehmen, in dem Bewußtsein, daß nur aus ihrer Erkenntnis der Menschheit das Heil kommen kann.

Pries die Zeit den Tyrannen als den wahren Herrscher, so will Platon allem Gelächter zum Trotz die Behauptung verfechten, daß allein der Philosoph zum Herrschen berufen sei.

Aus den Knaben des Kriegerstandes sollen frühzeitig die Tüchtigsten ausgewählt werden. Sie empfangen eine Erziehung, die dem Studiengang in der Akademie gleichen mochte, und bilden, ist ihre Erziehung beendet, einen Stand der Philosophen, der sich als dritter und höchster über dem der Krieger erhebt. Der Reihe nach treten sie aus ihrer Zurückgezogenheit heraus, um die Regierung zu übernehmen.

Den Anordnungen der Philosophen untersteht alles Allgemeine und alles Einzelne. Kein Gebiet ist ihrem Befehle entzogen. Das gesamte Leben ihrer Bürger halten sie in ihrer Hand. Nur dadurch ist der Bestand des sittlichen Geistes in dem Staate gewährleistet.

Als ihre wichtigste Aufgabe aber müssen die Herrscher die Erziehung der Bürger ansehen. Letzthin haben alle Bestimmungen über die äußeren Formen des Lebens nur den *einen* Zweck, den Geist der Bürger zu dem sittlichen Ziele zu bilden, von dem alles andere seinen Wert empfängt. Besitzt der Machtstaat in der Entfaltung des wirtschaftlichen Lebens und den in dessen Diensten geführten Kriegen sein Lebenselement, so der Kulturstaat in der Ausbildung des Geistes, und selbst

der Krieg gilt nur als ein Mittel der Volkspädagogik. Alle Lebensäußerungen des platonischen Staates sind dem Gedanken der Erziehung unterstellt. Ihre Schilderung, der sich die Gedanken über Kunst, Religion und Philosophie eingliedern, nimmt in unserer Schrift den breitesten Raum ein.

Die Erziehung

Der ursprüngliche Gedanke des Platonismus kannte nur eine Flucht aus der empirischen Welt. Im Denken und Tun sollte sich der Mensch aus der Sinnlichkeit lösen, dort der Wahrnehmung, hier dem Gefühl nicht vertrauen. Nur der Begriff, den die Seele in sich selber findet, eröffnete ihr in Theorie und Praxis das Reich ihrer wahren Bestimmung. Diese Lehre wandte sich nur an einzelne, in ihrer Seele ein neues Licht zu entzünden, und dessen Strahlen erwärmten nicht das diesseitige Leben in der Mannigfaltigkeit seiner Gestaltungen, sondern wiesen zu einem jenseitigen empor.

Anders jetzt, da der Blick sich dem realen Leben zuwendet und es nach den denkend ergriffenen Prinzipien gestaltet werden soll, da der Philosoph seine pädagogischen Pläne nicht mehr bloß einzelnen, sondern dem Volke zugute kommen lassen will. Da muß jener Gegensatz zwar nicht schwinden, doch gemildert werden; im Empirischen sind Kräfte aufzuweisen, die den Forderungen der Vernunft entgegenkommen und ihrer bildenden Wirkung sich fügen.

Diese veränderte Stellung zur Wirklichkeit bringt ein neuer Seelenbegriff zum deutlichsten Ausdruck. Schon der Phaidros hat ihn eingeführt, die politischen und

pädagogischen Gedanken des Staates ruhen ganz auf ihm. Der Phaidon kannte nur den Gegensatz von Seele und Körper, jene, ihrem reinen Wesen nach rational, wurde sinnlich, wenn sie sich dem Körper zuwandte. Jetzt wird in der Sinnlichkeit selbst ein doppeltes Moment unterschieden. Sie kann mit sich selbst in Widerspruch geraten, indem etwa einer wegen seiner Begierden auf sich selber zürnt. Hier steht Affekt gegen Affekt, ein edlerer wendet sich im Dienste der Vernunft gegen den unedlen.

Daraus ergibt sich eine Dreigliederung der Seele, die der Phaidon im poetischen Bilde schildert. Die Seele gleicht dem Gespann zweier Rosse, von einem Wagenlenker geleitet. Eines der Rosse ist edel und willig dem Zügel gehorsam, das andere gemein und ungebärdig. Die Schrift vom Staate bestimmt diese Vermögen als das vernunftgemäße, das zornmütige und das begehrende. In dem Begriff des Zornmütigen sind dabei alle edlen Affekte befaßt. Er bezeichnet das neue Moment in diesem Seelenbegriff, die Anerkennung eines Wertes auch innerhalb des von Gefühlen bestimmten Lebens.

Nach dieser Dreiteilung der Seele wird fortan Individuum und Staat beurteilt. Die drei Stände des Staates entsprechen ihr; Typen von Individuen und Staaten werden unterschieden je nach dem Verhältnis dieser Vermögen untereinander, nach ihrer wechselnden Herrschaft.

Die Sphäre der edlen Affekte wird von besonderer Wichtigkeit. Der Stand der Krieger, dem das Bemühen des Gesetzgebers vor allem gilt, lebt in dieser Sphäre.

Sie ermöglicht eine Erziehung der Persönlichkeit, da in ihr der alte Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft geschlichtet ist und jene sich den Normen dieser gefügig erweist.

Als Erzieher war Platon in dieser Zeit tätig; so tritt in den pädagogischen Gedanken der innerste Gehalt seines Denkens hervor. Nur einige prinzipielle Grundlinien sollen hier gegeben werden, um seine Stellung innerhalb der pädagogischen Entwicklung bei den Griechen zu bezeichnen.

Gymnastik und Musik hießen die allgemeinen Gegenstände der griechischen Pädagogik. Jene umfaßte die gesamte körperliche Ausbildung, entwickelte aber dabei zugleich die sittlichen Eigenschaften der Krieger, Mut, Ausdauer. Die Musik enthielt alle „musischen" Künste, vor allem also auch die Dichtung. Während die rein musikalische Ausbildung Gefühl und Willen eine ästhetische Formung gab, so vermittelte die Dichtung eigentlich die gesamte höhere Bildung, da sie alle in religiösen und wissenschaftlichen Dingen geforderten Kenntnisse bot. Zumal Homer war nicht nur das allgemeine Schulbuch der griechischen Jugend, sondern auch die Erwachsenen fanden zeit ihres Lebens in seinen Versen die Summe alles dem Gebildeten nötigen Wissens. Platons Dialoge zeigen ja an vielen Stellen, wie gern die Unterhaltung über ein allgemeines Problem Anlehnung sucht an eine Dichterstelle, besonders eine homerische, um in deren Deutung das Wahre zu finden. Der Dichter, so ist die Meinung, besitzt die Wahrheit; es gilt nur, sie aus der Umhüllung seiner Bildsprache zu finden.

Dieser Unterricht ist allgemein; er erhält jene Gemeinsamkeit des Denkens und Fühlens lebendig, ohne die ein so völliger Zusammenschluß der Glieder einer Bürgerschaft nicht möglich wäre. Und er ist auf geistige Werte gegründet, ohne den Forderungen nach realer Nützlichkeit irgend Rechnung zu tragen. Man denkt aristokratisch und erzieht die Kinder in der Gewißheit, daß ihnen der gemeine Kampf ums Dasein immer fremd bleiben wird.

Aber diese feste Geschlossenheit des sozialen Lebens ging verloren, die Bedürfnisse komplizierten sich, und das reichere Dasein machte höhere Ansprüche an das Können des einzelnen. So fordert man eine mannigfaltigere Bildung und eine, die für die Praxis von größerem Nutzen ist. Man will nicht mehr nur in dem Geiste der Väter das eigene Leben fortführen, sondern aus den neuen Bedingungen der Zeit sich sein Leben selber gestalten. Das alte Wissen scheint banal und zwecklos.

Und der neue Bildungsdrang fand neue Lehrer. Die Sophisten sind auch hierin sowohl Zeugen wie Führer ihrer Zeit. Sie wollen jenes Bedürfnis befriedigen, und indem sie ihm einen reichen Gewinn versprechen, erzeugen sie es in immer weiteren Kreisen. Jeder, der in dem neuen Leben mittun möchte, drängt zu ihren Vorträgen und Kursen.

Ihre pädagogische Devise ist ganz modern. Sie geht auf Universalität, indem sie ihren Schülern aus dem Reichtum des geistigen Lebens der Zeit nicht weniger als alles mitzuteilen versprechen. Und sie geht auf reale Brauchbarkeit, da ihnen nur Geltung besitzt, was im

Leben irgendwie ausgemünzt werden kann. Die höheren geistigen Werte treten ganz neben den Erfordernissen der Praxis zurück oder werden nur als Elemente einer äußerlichen Vielwisserei übermittelt, wobei sie denn ihren Grund in dem Innern der Persönlichkeit ganz verlieren.

Diese neue Erziehung mußte die stärksten Rückwirkungen auf das allgemeine geistige Leben äußern. Die feste Geschlossenheit der alten Art ging rasch verloren, statt dessen trat ein unruhiges Sich-auf-alles-Verstehen hervor. Alle Inhalte des Lebens wollte man umfassen, statt auf einem sein Dasein zu entfalten. Und das sichere Ruhen in einer bestimmten Summe von Werten wurde von einem skrupellosen Intellektualismus abgelöst, welchem der praktischen Klugheit alles möglich und alles erlaubt schien. Der Intellekt besitzt den Schlüssel zu allen Werten des Daseins, keiner kann sich ihm entziehen, und keiner ist über ihn erhaben. Nichts braucht mehr als ein Heiliges in seiner Gegebenheit anerkannt zu werden, der Mensch hat sich zum Herrn auch über das Höchste erklärt.

Auch Sokrates fühlte sich als Erzieher, und er war vielleicht schon bewußt der vielgeschäftigen Routine der Sophisten entgegengetreten. Waren doch seine pädagogischen Leitgedanken den ihren gerade entgegengesetzt. Er lenkte den Sinn, statt ihn in einem bunten Vielerlei zu zerstreuen, immer wieder auf das Eine, das jeder in seinem Berufe treibt. Und wenn auch er das Leben zur Bewußtheit erwecken wollte, so bedeutete ihm ein Handeln aus Vernunft nicht ein kluges Sich-

durchsetzen im Leben, sondern den Rückgang auf das allgemeine Gesetz, das jedem seine Vernunft vorschreibt. Nicht im Äußeren suchte er dies Heil, sondern im Innern, nicht in dem Vielen, sondern in dem Einen.

Diesen Gegensatz hat Platon vertieft und aus der Grundanschauung seines Idealismus gerechtfertigt. Der realistischen Pädagogik der Sophisten setzte er eine idealistische entgegen; ein höchst modernes Problem wird hier zum ersten Male in seinen prinzipiellen Voraussetzungen aufgeworfen. Und Platon knüpft zugleich mannigfach an die altüberlieferte Pädagogik seines Volkes an, so vielfältig er dieselbe auch reformiert wissen wollte.

Gegenüber dem Universalismus des sophistischen Bildungssystems ist Platon der Überzeugung, daß nur an *einem* bestimmten Gebiet die Persönlichkeit sich wahrhaft entfalten könne. Soll in dem platonischen Staate jeder nur *eines* treiben, so muß die Erziehung die hierzu nötige Geschlossenheit des geistigen Wesens erzeugen. Dem Glauben, daß zur Bildung eine oberflächliche Aneignung sämtlicher Kulturgüter der Zeit gehöre, steht Platon völlig ablehnend gegenüber; selbstverständlich nach den Grundlehren seiner Philosophie. Liegt doch der Grund alles wahren Wissens nicht in der Erfahrung, sondern in den dem Subjekt selbst immanenten Ideen. Alle Bildung muß demnach verfehlt sein, die den Geist an jene Welt des Scheins zerstreut, statt ihn zur Besinnung über sein eigenes Wesen zu erwecken. Nicht als Zweck, nur als Mittel sollen die Gegenstände der Er-

fahrung im Unterricht verwandt werden, damit sich an ihnen diese Weckung der Persönlichkeit vollziehe, jene „Erinnerung", auf die es allein ankommt.

Und gegenüber dem Utilitarismus der Sophisten will Platon dem Geiste die Richtung auf die unbedingten idealen Werte geben. Auch hier darf das Ziel der Bildung nicht in dem empirischen äußeren Leben, sondern nur in der Persönlichkeit selbst gesucht werden. Nicht der äußere Erfolg, sondern allein der ideale Gehalt des Lebens ist von Bedeutung. Dort verliert die Bildung, ausgeliefert an die zufälligen Bedingungen des Daseins, jeden festen Maßstab und ist auf beständige Kompromisse mit den äußeren Verhältnissen angewiesen. Hier findet sie diesen festen Punkt in den über alles Äußere erhabenen allgemeinen Werten. Sie unterwerfen das Leben von innen heraus einem sicheren Gesetze, von ihnen empfängt es seine Einheit und Folge. Hier wird die Persönlichkeit nicht an ein ihr selbst fremdes Reich gewiesen, sondern soll einwurzeln in ihrer eigensten Heimat, die sich ihr in ihrem Geiste erschließt. Die Idee bleibt auch hier der Richtpunkt der platonischen Pädagogik. Sie ist das allgemeine Gesetz, das alle Schwankungen des Empirischen sich unterwirft, sie ist der ideale Wert, der mit äußerem Nutzen keine Verbindung eingeht. Auf ein Unbedingtes soll das Leben wieder gegründet werden.

Die allgemeine Erziehung in Gymnastik und Musik stand unter der Aufsicht des Staates; er überwachte sogar noch die Bildungseinflüsse auf seine erwachsenen Bürger, da er die religiösen Feste, die künstlerischen

Darbietungen in eigener Regie leitete. Dagegen wußten sich die Sophisten, unstete Wanderer durch alle Städte, dieser Aufsicht zu entziehen. Sie boten einen nach individuellen Wünschen abgestuften Unterricht; jeder konnte bei ihnen lernen, was ihm beliebte. Dieses Durcheinander der verschiedensten Bildungswünsche entzog sich jeder festen Normierung. Platon greift auch darin auf die ursprüngliche Sitte zurück, daß er alle Erziehung unbedingt der staatlichen Leitung unterwerfen will. In seinem Staate gibt es keinen Unterricht, als den der Staat billigt und selbst erteilt. Nur dadurch ist der Gemeingeist der Bürgerschaft garantiert, auf dem die Einheit und Geschlossenheit des Staates beruht.

Das gesamte Unterrichtswesen gliedert sich in zwei Stufen. Die untere umfaßt den Stand der Krieger, die obere den der Philosophen. Um den Unterricht der Handarbeiter kümmert sich der Gesetzgeber nicht. Ihren inneren Prinzipien nach ist die Bildung beider Stufen die gleiche, und keiner kann zu der philosophischen aufsteigen, der nicht die Erziehung des Kriegerstandes durchgemacht hat. Aber die niedere Form wendet sich an das diesen Stand beherrschende Seelenvermögen, die Leidenschaften, die obere an das philosophische Vermögen, die Vernunft. Beide wollen den Antrieb der Begierden überwinden, nur jene durch Weckung edler Affekte, diese durch vernünftige Einsicht. Jene redet in Vorstellungen, diese in Begriffen. Was dort nur noch in anschaulicher Form übermittelt wird, soll hier seinem logischen Gehalt nach verstanden werden. Platon selber unterscheidet beide Stufen wohl auch als die der rich-

tigen Vorstellung oder Meinung und als die der Erkenntnis. Beide umfassen den gleichen Gehalt, aber jene bloß tatsächlich, diese bewußt, jene besitzt nur, worüber diese zugleich Rechenschaft geben kann.

Die Erziehung der Krieger schließt sich äußerlich dem altüberkommenen pädagogischen System der Griechen an. Sie findet vor allem im zweiten und dritten Buche des Staates eine Darstellung. Gymnastik und Musik sind ihre Disziplinen. Jene soll nicht als körperlicher Sport, sondern zur Entwicklung eines männlichen Geistes getrieben werden, diese umfaßt auch für Platon das ganze Gebiet des geistigen Lebens, Kunst, Sage, Religion. Wenn aber die populäre Erziehung der Griechen darin der Entwicklung des geistigen Lebens hatte nachgeben müssen, daß sie die moderneren Gestaltungen in Kunst und Sage mit aufnahm, so unterscheidet Platon mit größter Strenge zwischen dem sittlichen Gehalt und der äußeren, dem bloßen Vergnügen dienstbaren Einkleidung solcher Darbietungen. Den sittlichen Geist der Bürger zu reifen, ist der einzige Zweck der „Musik", die bloße Laune der Phantasie, die den Sinn zu dem Wandelbaren und Mannigfaltigen herabzieht, hat daneben keine Stelle. Und so werden rigoros wie vielleicht niemals wieder die mythischen und poetischen Vorstellungen der Griechen einer Kritik unterworfen.

Der Sinn dieser Kritik ist überall der gleiche; er ist gegeben in dem Gegensatz des einen geistigen Wertes und der vielfältigen sinnlichen Antriebe. Diese dürfen weder durch eine üppige Musik noch durch schillernde poetische Erzählungen geweckt werden, sondern alle

Kunst soll der ernsten Darstellung hoher Tugenden dienen. Aus den religiösen Mythen sind alle Elemente einer fabulierenden Phantasie zu beseitigen, die den Göttern menschlich allzu menschliche Eigenschaften anhängen oder durch schreckliche Schilderungen des Jenseits Furcht vor dem Tode wecken. All das kettet ja die Seele an das Sinnliche, während die wahre Erziehung sie von ihm lösen soll. In solch sinnlicher Gestaltung der Sage und Religion triumphiert das Individuum über alle Lebensmächte, statt einem festen Gesetze unterworfen zu werden. Gesetz des Geistes statt sinnlichem Vergnügen, Ernst und Würde statt Fröhlichkeit und Anmut heißt die Losung dieser Pädagogik. So tritt sie in einen finsteren, beinahe asketischen Gegensatz zu der Heiterkeit des naiven griechischen Geistes.

Die Schilderung der Ausbildung der Philosophen im siebenten Buche gibt wohl die beste Vorstellung von dem Lehrbetriebe in der Akademie. Er schreitet in drei Stufen aufwärts. Zunächst wird die Aufmerksamkeit auf gewisse Wahrnehmungen gelenkt, die im Unterschied von anderen das Denken anregen, weil sie widersprechende Begriffe enthalten. Das Große etwa erscheint in anderer Hinsicht als klein. Besonders tritt dieser Widerspruch bei allen zahlenmäßigen Vorstellungen hervor; jede empirische Einheit kann ebensowohl als eine Vielheit aufgefaßt werden. So erwacht an den Problemen des Sinnlichen das Denken. In dem Begriffe der Zahl erhebt es sich zu einer höheren Stufe. Die mathematische Beobachtung bereitet die philosophische vor. Sie gliedert sich in eine Reihe von Diszi-

plinen, Geometrie-, Astronomie-, Harmonielehre. Hier beschäftigt sich das Denken zuerst mit dem immer Gleichen und Gleichmäßigen, aber nur noch auf Grund gewisser unbewiesener Voraussetzungen, welche der Mathematiker macht. In dem Zahlbegriff und seiner geometrischen Darstellung im Raume sind solche Voraussetzungen gegeben. Durch sie ist die Mathematik noch immer an das Sinnliche geknüpft, so daß sie sich nicht mit dem Seienden selbst, sondern nur mit seinem Abbilde, seiner Darstellung in sinnlicher Gestalt, beschäftigt. Über diese Voraussetzungen hinaus schreitet die Dialektik, sie gelangt zu dem Urgrund selber. In ihr, der Untersuchung der reinen Begriffe und ihres Verhältnisses zueinander, redet die Seele nur mit sich selber und bedarf keiner Anleihen beim Sinnlichen mehr. Sie steigt empor in die Sphäre des Geistes, in der das wahre Wesen des Seienden begründet ist, zu der letzten Voraussetzung, die selbst keiner Voraussetzung mehr bedarf. Als das Reich der Werte aber gliedert sich diese Sphäre in eine Ordnung, in der alle anderen von dem höchsten Werte, dem Guten an sich, ihre Bedeutung empfangen. Die Idee des Guten ist im Reiche des Denkens, was die Sonne in dem des Schauens; sie macht das Denken überhaupt erst möglich.

In wundervollem Gleichnis schildert diese Himmelsreise der Seele in das Reich des Geistes das berühmte Bild von den Gefesselten in der Höhle zu Beginn des siebenten Buches. Der sinnliche Mensch, dessen Denken noch nicht geweckt ist, gleicht diesen Gefesselten, die nur vor sich, an die Höhlenwand, nicht zurück nach

ihrem Ausgang blicken können. Von dort scheint die Sonne herein, und über einer Mauer erscheinen und bewegen sich Nachbildungen von Gestalten, wie bei den Gauklern; sie werfen ihren Schatten auf die Höhlenwand. Nur diese Schatten sehen die Gefesselten, und sie halten sie für die wirklichen Dinge, haben sie doch niemals etwas anderes geschaut. Der Denker gleicht dem Entfesselten, der sich umkehrt und aus der Höhle ans Licht emporsteigt. Er ist zuerst geblendet und kann sich nur allmählich an die Helligkeit gewöhnen. Langsam übt er seinen Blick für die neu ihm erschlossene Welt. Zuerst wird er vielleicht, zeit seines Lebens gewohnt, nur Schatten zu sehen, diese Wirklichkeit nicht anerkennen, weil sie nicht Schatten ist, wie es die sinnlichen Menschen den Ideen des Geistes gegenüber tun. Aber gezwungen, weiter emporzuschreiten zu dem Lichte, wird er zuerst die Schatten und Bilder der wahren Gegenstände betrachten, während er bisher nur die Schatten ihrer Nachbildungen kannte. Diesen Dienst leistet ihm eben das mathematische Denken. Nur allmählich wird sich sein Blick an den Glanz der Welt selber gewöhnen und deren Gegenstände in ihrer Wirklichkeit betrachten. Dann hat er sich zu den Ideen erhoben und in ihnen das wahrhaft Seiende ergriffen. Erst ganz zuletzt aber wird er es wagen dürfen, die Sonne selber anzuschauen; nun begreift er, daß sie es ist, die über allem waltet, alle Dinge zur Sichtbarkeit weckt und schließlich sogar noch jene Schatten erzeugt, die er früher allein kannte. Dann hat er sich zu dem letzten Grunde alles Seienden erhoben, zu der Idee des Guten.

Kehrte ein solcher freilich in die Höhle zurück, berichtete von den Wundern, die er geschaut, oder wollte wohl gar seine Genossen entfesseln, dann müßte er ihnen als ein Wahnsinniger erscheinen, und könnten sie sich seiner bemächtigen, er wäre des Todes! Das war Sokrates' Geschick.

Zwanzig Jahre hat Platon in dem stillen Umkreis der Akademie gelebt und gewirkt. Da wird er erneut auf den Schauplatz der großen Welt gerufen.

Neue Aussichten und Einsichten

Im Jahre 367 starb Dionysios I. von Syrakus. Ihm folgt sein jugendlicher Sohn Dionysios, auf den Platons alter Schüler Dion einen großen Einfluß besitzt. Dieser hatte sich die Ideale, die ihm dereinst sein Meister gewiesen, treu bewahrt und unter seinen Freunden und Verwandten Gesinnungsgenossen geworben; jetzt hoffte er, auch den Sinn des jungen Herrschers gewinnen zu können, der von einem lebhaften Drange nach geistiger Bildung erfüllt war. Er veranlaßte ihn, nach Platon zu senden, und schrieb diesem persönlich, um ihn zu bewegen, in Syrakus für seine Ideen bei dem Herrscher einzutreten.

Welch eine Hoffnung für Platon! Was er dem Gelächter der Welt zum Trotz gefordert hatte, sollte sich verwirklichen und Philosoph und Herrscher in einer Person sich vereinigen! Und das in dem größten und mächtigsten Staat der griechischen Welt! Wie hätte er sich einer solchen Aufforderung verweigern können? Er mußte versuchen, ob in Wahrheit jemand es unternehmen würde, seine Gedanken über Staatsverfassungen in die Wirklichkeit überzuführen. Diesem hohen Ziele gegenüber konnte er jeder üblen Nachrede trotzen, die dem freien athenischen Philosophen, der sich zum Fürstendiener hergab, nicht erspart bleiben mochte. Hätte er sich doch, wie er selbst gesteht, vor sich selber geschämt, eine solche Gelegenheit fahren zu lassen, als ob sein Wesen bloße Worte wären und eine freie Tat er

nicht anzugreifen vermöchte. An seinem Freunde Dion wäre er zum Verräter geworden, zum schlimmeren Verräter an der Philosophie.

Seine Erlebnisse in Sizilien mag er uns wieder selber berichten. Er schreibt in dem schon mehrfach benutzten Brief:

„Bei meiner Ankunft fand ich die ganze Umgebung des Dionysios in Zwiespalt, und Dion wurde bei dem Herrscher verleumdet. Ich verteidigte ihn, so gut ich konnte, richtete aber nur wenig aus. Denn Dionysios beschuldigte den Dion, selbst nach dem Thron zu streben, und verbannte ihn dann im vierten Monat schimpflich auf einem elenden Fahrzeug. Wir Freunde waren danach alle in Sorge, Dionysios möchte sich an uns rächen, weil wir an den Anschlägen des Dion mitschuldig wären. Und über mich verbreitete sich ein Gerücht in Syrakus, daß Dionysios mich als den Urheber aller damaligen Ereignisse habe ermorden lassen.

„Dieser merkte unsere Stimmung sehr wohl und fürchtete, es möchte noch etwas Schlimmeres aus unserer Furcht entstehen. Deshalb behandelte er uns alle sehr liebenswürdig, und mich insbesondere beruhigte er, bat mich, gutes Mutes zu sein und vor allen Dingen zu bleiben. Denn floh ich vor ihm, so wäre das nicht sehr ehrenvoll für ihn gewesen, wohl aber, wenn ich blieb. Deshalb tat er so, als wünsche er es dringend.

„Man weiß aber, daß die Bitten der Könige so gut wie Befehle sind. Und er richtete es so ein, daß er mir die Abreise unmöglich machte, indem er mir auf der Burg eine Wohnung anwies. Von dort hätte mich kein

Reeder ohne die Einwilligung des Dionysios fortführen können, sondern nur auf seinen ausdrücklichen Befehl. Und kein Kauffahrer noch ein Zollwächter hätte mich reisen lassen, ohne mich sofort zu verhaften und zu Dionysios zurückzubringen; besonders da man sich im geraden Gegensatz zu dem vorher Erwähnten erzählte, daß Dionysios den Platon ganz besonders lieb habe.

„Wie verhielt es sich damit? Denn ich muß die Wahrheit sagen. Er gewann mich mit der Zeit immer lieber, wie er mit meiner Lebensweise und meinem Charakter bekannt wurde; und er wünschte, daß ich ihn mehr als den Dion preisen und ihn vor jenem für meinen Freund halten sollte. Hartnäckig versuchte er das durchzusetzen. Wodurch aber das zu erreichen gewesen wäre, das scheute er, nämlich als Schüler und Hörer meiner philosophischen Vorträge mit mir zu verkehren und meine Freundschaft zu erwerben. Denn er fürchtete die Reden meiner Verleumder, es könnte ihm eine Falle gelegt werden und Dion seinen Zweck völlig erreichen.

„Ich ließ mir alles gefallen und hielt an der ersten Absicht fest, wegen der ich gekommen war, ob nicht ein Verlangen nach einer philosophischen Lebensweise in ihm erwache. Doch er widerstrebte, und ich mußte es aufgeben."

Endlich entließ ihn der Herrscher. Platon kehrte nach Athen zurück, zunächst unverrichteter Dinge, doch ohne daß es zum Bruch gekommen wäre. Er bleibt in Briefwechsel mit Dionysios, sucht ihn mit Dion auszusöhnen und auch philosophisch auf ihn zu wirken. Er sendet ihm Bücher und empfiehlt ihm gelehrte Freunde zum

Umgang. Auch rein Persönliches, Geldgeschäfte und Anschaffungen von Kunstwerken für ihn und seine Frau, besorgt er ihm in Athen. In diese und sonstige Privatverhältnisse Platons lassen uns seine Briefe einen lebendigen Einblick tun.

Noch immer hoffte er, den Sinn des jungen Königs für sich zu gewinnen. Er weist ihn mahnend darauf hin, wie ganz Griechenland jetzt und künftig auf ihr Verhältnis schaue, die Verbindung „der großen Einsicht mit der großen Macht". Er erinnert ihn an die berühmten Beispiele ähnlicher Bünde zwischen König und Weisen in Geschichte und Sage. Wie die Namen eines Hieron und Simonides, eines Kroisos und Solon, eines Kreon und Teiresias werden auch die ihrigen gemeinsam fortleben. An diesen Ruhm soll er denken und danach sein Leben einrichten.

Ihre künftige Beziehung aber wird sich so gestalten, wie Dionysios es will. Kommt er Platon entgegen, will dieser das gleiche tun, sonst aber sich zurückhalten. Denn wollte Platon den Anfang machen, so würde er sich einem schlechten Ruf aussetzen.

Und an ehrenden Worten ließ es der Herrscher offenbar nicht fehlen, eitel darauf, für den Freund des großen Denkers zu gelten. In zahlreichen Briefen bestürmt er ihn selbst und ließ ihn durch andere bestürmen, wieder nach Syrakus zu kommen. Er versprach, sich für diesen Fall mit Dion, der inzwischen in Athen weilte, zu versöhnen, sonst drohte er sich ganz von ihm abzuwenden. Und so glaubte es Platon seinem Freunde schuldig zu sein, noch einmal trotz seines Alters die Reise zu unter-

nehmen. Günstige Urteile über Dionysios' Liebe zu echter Weisheit kamen ihm zu und erweckten neue Hoffnungen. Der König sandte ihm ein eigenes Schiff, auf dem er im Frühjahr 361 die Überfahrt machte.

In Syrakus suchte er alsbald sein Erziehungswerk wiederaufzunehmen. Er wollte dem König begreiflich machen, daß mit der Änderung einiger Gesetze nichts geschehen sei, sondern er vor allem sich selber ändern müsse. An dieser Prüfung wollte er erkennen, ob das Streben des Dionysios echt sei und standhielte, auch wenn er auf sein gewohntes Wohlleben verzichten müßte. Aber der junge König bestand sie nicht. Eingebildet auf sein oberflächliches Wissen von der Philosophie, meinte er solche Lektionen nicht mehr nötig zu haben und verschloß sich ihnen bald. Auch seine Versprechungen für Dion erfüllte er nicht, ja enthielt ihm jetzt sogar die Rente seines Vermögens vor.

Rasch entschlossen will Platon heimkehren, erzürnt nicht weniger auf Dionysios als auf sich selbst und die, welche ihn zu dieser Fahrt beredet hatten. Aber durch das Vorgeben, Dions Verhältnisse endlich zu ordnen und ihn dabei als Vermittler zu gebrauchen, weiß ihn der Tyrann zum Bleiben zu bestimmen, bis alle Schiffe den Hafen verlassen haben und er nun „wie ein Vogel im Käfig" gefangen ist. Dionysios kehrt sich nicht an seine Zusagen, und Platon ist machtlos. Trotzdem gelten sie in ganz Sizilien als die besten Freunde.

Da kommt ein Aufstand der Soldaten hinzu, Platons Stellung ganz unerträglich zu machen. Einem Freunde Dions, Herakleides, wird die Schuld zugeschoben. Die-

ser hielt sich verborgen, aber Dionysios suchte seiner habhaft zu werden. Deshalb bestellte er einen Freund von jenem, Theodotes, in seinen Garten, wo auch Platon gerade spazierenging. Dieser gab auf ihr Gespräch nicht weiter acht, bis sich Theodotes an ihn wandte. Er suche, sagte er, den Dionysios zu veranlassen, Herakleides selbst zu hören und, falls es ihm erwünscht erscheine, ihm zu erlauben, mit seiner Familie ungekränkt nach dem Peloponnes zu reisen. Er wolle den Herakleides bereden, sich zu stellen, Dionysios aber möge ihm freies Geleit zusichern. In Platons Gegenwart gesteht der König das zu.

Und nun folgen wir wieder Platons eigener Erzählung.

„Am Abend des nächsten Tages kamen Eurybios und Theodotes eilig und in größter Bestürzung zu mir. Und Theodotes sagte: Platon, du warst doch gestern zugegen, als Dionysios dir und mir wegen Herakleides seine Zusicherungen machte? Allerdings, antwortete ich.

Nun aber, fuhr er fort, streifen seine Soldaten umher und suchen den Herakleides zu fassen. Und es scheint, als ob er hier in der Nähe sei. Komme also schleunigst mit uns zu Dionysios.

Wir gingen hin und traten bei ihm ein. Und die beiden brachten vor Weinen kein Wort hervor. Ich aber sagte: Diese beiden fürchten, du möchtest gegen dein gestriges Zugeständnis etwas Schlimmes gegen Herakleides unternehmen, denn er scheint auf seiner Flucht hier irgendwo erblickt zu sein.

Auf diese Worte fuhr jener hitzig auf, und sein Gesicht nahm im Zorne alle möglichen Farben an. Theo-

dotes aber warf sich vor ihm nieder, ergriff weinend seine Hand und flehte, nichts dergleichen zu tun. Da sagte ich tröstend zu ihm:

Verzage nicht, Theodotes, denn Dionysios wird nicht wagen, gegen sein gestriges Zugeständnis zu handeln.

Da warf mir jener einen höchst despotischen Blick zu und sagte: Dir habe ich nicht das geringste zugestanden.

Allerdings, bei Gott! sagte ich. Und zwar gerade das, worum dieser dich jetzt anfleht.

Mit diesen Worten wandte ich mich um und ging hinaus."

Herakleides entschlüpfte seinen Häschern noch mit knapper Not, aber Dionysios hatte jetzt einen Vorwand gegen Platon in der Hand. Er wirft ihm vor, daß er mehr zu Dion und dessen Freunden halte als zu ihm. Außerhalb der Burg weist er ihm eine andere Wohnung mitten unter den Soldaten an. Diese waren gegen Platon aufgebracht, und schon hörte er von Drohungen, die sie gegen ihn ausstießen.

In dieser Gefahr schickte er Botschaft an seinen alten Freund Archytas nach Tarent und bat ihn um seine Vermittlung. Dieser sandte unter dem Vorwande einer staatlichen Gesandtschaft ein Schiff, und ließ bei Dionysios eine Fürbitte für Platon einlegen.

Jetzt endlich willigte Dionysios in seine Abreise und versah ihn noch mit Reisegeld. Von der Angelegenheit Dions war keine Rede mehr.

So schieden König und Philosoph, von deren Verbindung ganz Hellas so große Erwartungen hegte, äußer-

lich in leidlichem Frieden, innerlich aber für immer getrennt. Ein Erlebnis kurz vor seiner Abreise mußte das dem Philosophen zum deutlichen Bewußtsein bringen. Er erinnert in einem Brief an Dionysios selber daran:

„Es war im Garten, in Gegenwart des Archedemos und Aristokritos, etwa zwanzig Tage, ehe ich von Syrakus abreiste. Da machtest du mir denselben Vorwurf wie jetzt, daß mir Herakleides und alle anderen näher stünden als du. Und du fragtest mich in ihrer Gegenwart, ob ich mich erinnere, daß ich dich gleich nach meiner Ankunft geheißen habe, die griechischen Städte (in Sizilien) wiederaufzubauen.

Ich gab das zu und sagte, daß es mir noch jetzt als das beste erscheine.

Aber auch das weitere Gespräch muß ich erwähnen, lieber Dionysios. Ich fragte dich nämlich, ob das das einzige gewesen sei, was ich dir geraten hätte, oder ausserdem noch anderes.

Da wurdest du sehr zornig und antwortetest mir mit absichtlichem Hohne — und diese Absicht machte den Schimpf zu einem wirklichen. Du lachtest mir einfach ins Gesicht und sagtest:

Wenn ich mich recht erinnere, sollte ich erst deinen Unterricht empfangen, ehe ich das täte?

Du erinnerst dich sehr wohl, antwortete ich.

Nicht wahr, sagtest du, einen Unterricht — in der Geometrie!?

Ich aber sprach nicht aus, was mir darnach auf der Zunge lag, nur aus Sorge, meine Abfahrt, der ich ent-

gegensah, möchte mir durch ein kleines Wort erschwert werden!"

Wer wollte es dem Philosophen verdenken, daß er einen solchen Schüler aufgab? Immerhin hatte er es trotz aller Verleumdungen nicht zum Äußersten kommen lassen. Platon wußte, daß er schließlich doch nur dem Tyrannen sein Leben verdankte. So konnte er nichts gegen ihn unternehmen.

Auf der Heimreise traf er in Olympia mit Dion zusammen, der ihn zu gemeinsamer Rache aufforderte. Aber Platon wußte, daß er für seinen Freund und für seine eigenen Ideen bis zum äußersten gewirkt hatte. Dem bloßen Rachegedanken durfte er sich verweigern. Und so antwortete er ihm:

„Du hast mich beinahe mit Gewalt zum Tisch-, Haus- und Opfergenossen des Dionysios gemacht. Und er glaubte vielleicht, weil mich viele verleumdeten, daß ich in Gemeinschaft mit dir nach seinem Leben und seiner Herrschaft trachte; und doch hat er mich nicht töten lassen, sondern davor Scheu getragen.

Auch bin ich kaum mehr in dem Alter, um einen Feldzug mitzumachen.

Ich bin mit euch beiden befreundet, solange ihr einander freundschaftlich etwas Gutes erweisen wollt, trachtet ihr aber nach Bösem, so ruft euch andere zu Hilfe."

Danach hat er gehandelt. Mit seinem Rate hat er Dion und später dessen Anhängern noch weiterhin gedient; auch mit Dionysios noch Briefe gewechselt. In die endlosen Wirren dagegen, die jetzt in Sizilien ausbrachen und zur Vernichtung des syrakusanischen Reiches und

zur schließlichen Ermordung Dions führten, hat er tätig nicht mehr eingegriffen.

Neues Leben regt neues Denken auf. Und so bringen die sechziger Jahre, die so tief in Platons Leben eingreifen, auch eine neue Krisis des platonischen Geistes.

Die Ereignisse in Syrakus bedeuteten eine praktische Probe auf Platons Theorie. Was bisher nur Gedanke gewesen war, sollte Wirklichkeit werden. Würde sich die Wirklichkeit dem Gedanken fügen? Wird sich der Gedanke geschickt erweisen, die Wirklichkeit zu gestalten? Das war die Frage, die nicht nach logischen Gründen, sondern nach realen Erfolgen entschieden werden sollte. Als eine entscheidende Epoche für sein ganzes Denken und Sein empfand Platon selbst diese Jahre; das zeigen die Äußerungen seiner Briefe deutlich.

Solche Zeiten drängen zu erneuter Prüfung auch im Denken. Was zuvor bereits fest ergriffen schien, wird wieder problematisch und muß von neuem befestigt und gesichert werden. Der Spott des Dionysios, daß Platon ihn die Kunst des Regierens lehren wolle durch Unterricht in der Geometrie, kannte sein Ziel wohl. Für den echten Philosophen mußte sich eine solche Prüfung auf die logischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen richten, auf denen alles übrige aufgebaut war. Nur auf festgezimmerten Fundamenten konnte sich ein Bau erheben, der den Stürmen der Zeit zu trotzen vermochte.

Eine theoretische Frage wurde durch die Erlebnisse dieser Jahre vor allem angeregt. Das Ideal sollte Wirk-

lichkeit werden. Der ursprüngliche Platonismus kannte nur den Aufstieg von einer zu überwindenden Wirklichkeit zum Ideal, jetzt sollte das Ideal zur Wirklichkeit herabgeführt werden. Ist danach nicht das Verhältnis beider Sphären anders zu bestimmen als zuvor? Müssen sich nicht in der Wirklichkeit selbst Momente aufweisen lassen, die dem Ideal verwandt es leichter in sich aufnehmen? Jene asketische Wendung des idealistischen Gedankens, derzufolge die Wirklichkeit nur gerade gut genug ist, daß sich die Seele von ihr aus aufschwingt in das Reich ihrer wahren Bestimmung, muß überwunden und durch eine andere ersetzt werden, nach welcher das Sittliche auch im Empirischen weilen und sich entfalten kann.

Auf ethischem Gebiet war diese neue Wendung bereits durch jenen Seelenbegriff vorbereitet, der zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ein Zwischenglied einschob, das in den Affekten ethisch wertvolle Bestandteile auch der sinnlichen Seele umschrieb. Hier war zuerst ein freundlicheres Verhältnis zur Wirklichkeit gewonnen. Aber diese ethische Entdeckung bedurfte noch der theoretischen Ausdeutung und Rechtfertigung.

In dem Prozeß des Erkennens waren die Ideen erstmals entdeckt worden, aber sie waren alsbald in metaphysische Begriffe übergeführt, wie denn dem Griechen mit dem Wissen der von ihm umschlossene Seinsgehalt gegeben ist. Darnach gliedert sich diese Selbstprüfung des platonischen Idealismus in ein doppeltes Problem. Das Wissen und das Sein müssen geprüft werden. Dort steht der Aufstieg der Erkenntnis von der Wahrneh-

mung zum Begriff in Frage, hier das Verhältnis der empirischen Wirklichkeit zu dem idealen Sein. Die Beziehung von Idee und Wirklichkeit wird dort als ein Problem der Erkenntnislehre, hier als ein Problem der Metaphysik behandelt.

Damit sind die Themata der beiden den sechziger Jahren angehörigen Dialoge umschrieben. Der *Theaitetos* fragt nach dem Wissen, der *Parmenides* nach dem Sein. Jener entwickelt aus der empirischen Erkenntnis die dialektische, dieser bestimmt das Verhältnis von Ideal und Wirklichkeit. Der Theaitetos ist im Anfang dieses Jahrzehnts, wohl noch vor der Reise nach Sizilien, geschrieben, der Parmenides mag zwischen beiden Reisen entstanden sein.

Schriftstellerisch bedeuten beide Werke zwei gewaltige Schritte vorwärts in neuentdecktes Land. Wer freilich schriftstellerische Werte allein nach plastischer Anschaulichkeit und farbiger Lebendigkeit der Darstellung abzumessen gewohnt ist, wird gerade zu diesen Schriften vielleicht nur schwer ein näheres Verhältnis gewinnen. Denn abgesehen von einzelnen Partien des Theaitetos, wie das Bild von der Hebammenkunst des Sokrates, von dem Taubenschlage in der Seele oder die Schilderung des weltfremden Philosophen, bewegt sich die Rede hier in einer zunehmenden Höhe der Abstraktion, von der aus immer seltener der Blick zu den bunten Bildern der Wirklichkeit hinabreicht.

Aber die Entwicklung des sprachlichen Ausdrucksvermögens wird mit einer solchen Beschränkung auf das poetisch Anschauliche allzu eng gefaßt. Mindestens

ebenso wichtig, ja für die Vertiefung des geistigen Lebens vielleicht wichtiger ist die andere Seite, die wachsende Fähigkeit der Abstraktion. Nur wenige Sprachen können sich zu ihr wirklich erheben. Gerade wir Deutschen, deren Sprache sich auf diesem Gebiete vielleicht allein mit der griechischen messen kann, sollten dafür Verständnis besitzen.

Und in dieser Beziehung kann die Bedeutung des Theaitetos und namentlich des Parmenides kaum hoch genug angeschlagen werden. Zahlreiche Begriffe finden hier zuerst ihre abstrakte Prägung, ihre Beziehung zueinander ihren exakten begrifflichen Ausdruck. So sehr die ältere Dialektik eines Herakleitos oder Parmenides hier der platonischen vorgearbeitet haben mag, so lehrt doch gerade der Vergleich mit dieser, was Platon geleistet hat. Dort kann die begriffliche Rede noch nirgends die stärksten Anleihen bei der Anschauung entbehren, bildmäßig werden Begriffe weniger bestimmt als beschrieben, anschaulich ihre Beziehungen weniger entwickelt als erzählt. Erst hier gewinnt die griechische Sprache die Schwungkraft, sich vom Boden des Sinnlichen zu erheben und entschlossen in die Sphäre der reinen Abstraktion vorzudringen. Auch wenn deren Gestaltungen durch anschauliche Wendungen dem Verständnis näher gebracht werden, so bleibt das Bild Bild und wird nicht mehr für die Sache selber genommen. Aristoteles' logische Leistungen waren ohne diese Vorarbeit seines Meisters undenkbar.

Um nicht nur zum Verständnis, sondern auch zum Genuß dieser Gespräche zu gelangen, muß man sich ge-

trost dem Flugzeug in das Reich des Gedankens anvertrauen. Und erst wenn man hier etwas heimisch geworden ist, wird einem die hohe Harmonie und Schönheit auch dieser Untersuchungen einleuchten. In reinster Gliederung entwickelt sich Problem aus Problem, in schärfster Linienführung wird es in seinem Umfang bestimmt und zu einem neuen hinübergeleitet. Zumal das „mühevolle Spiel", das Parmenides in der Bestimmung des Einen und des Anderen durchführt, ist von einer hohen, freilich rein formalen Schönheit. Wird es ganz überschaut, so kann es einen ähnlichen Genuß gewähren, wie eine reinlich gelöste Aufgabe der Mathematik.

Was ist Wissen? Thealtetos

An eine Erkrankung von Platons Freunde Theaitetos im Feldlager bei Korinth 369 knüpft das Gespräch an. Man will sich einer Unterhaltung erinnern, die Sokrates kurz vor seiner Verurteilung mit dem Knaben Theaitetos gehabt hat. Eukleides hat sie aufgeschrieben, und sie wird vorgelesen.

Es umfängt uns zunächst wieder ganz die Luft des echten sokratischen Geistes. Steht doch die alte Frage des Sokrates neu zur Debatte, was Wissen eigentlich sei. Der aus Sokrates' Dialektik gewonnene Gedanke eines Wissens, das jeder besitzt, ohne es doch erworben zu haben, der „Erinnerung", von der im Menon zuerst die Rede war, findet in dem Bilde von der sokratischen Hebammenkunst einen besonders berühmten Ausdruck. Sokrates bietet kein Wissen an, er entbindet die schwangeren Seelen von dem ihnen selbst eingeborenen Wissen;

er selbst ist unfruchtbar und kann nur anderen zum Wissen verhelfen.

In drei ungleichen Stufen schreitet die Untersuchung vorwärts. Drei Antworten gibt Theaitetos der sokratischen Frage, alle aber werden geprüft und schließlich zu leicht befunden. Dabei werden zugleich die verschiedenen möglichen Standpunkte einer Kritik unterzogen.

Wissen ist Wahrnehmung, lautet die erste Antwort. Wir befinden uns in der Sphäre der sophistischen Erkenntnistheorie, die wie alle Werte auf das subjektive Gefühl, so alles Wissen auf die subjektive Wahrnehmung zurückführen wollte. Protagoras' Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, wird als schärfste Prägung dieses Gedankens zitiert und mit Recht aus Herakleitos' Lehre vom Fluß aller Dinge abgeleitet. Ausführlich wird diese Lehre nach all ihren Voraussetzungen und Konsequenzen entwickelt, ja gegen ungenügende Einwände verteidigt. Platon sieht eben in diesen sensualistischen Gedanken die notwendige Voraussetzung seines eigenen Denkens. Als bloße Erklärung des Wesens der Wahrnehmung nimmt er die Theorie des Protagoras wenigstens zum Teil an.

Aber in dem Begriff des Wissens ist ein Werturteil enthalten, es scheidet das Wahre vom Falschen. Hat das auf Grund von Protagoras' Satz noch Sinn? Wenn jeder für das, was er wahrnimmt, das Maß ist, so scheint es keine übergreifende Instanz mehr zu geben, welche über den Wert der einzelnen Wahrnehmungen entschiede. Jeder Satz wäre gleich richtig und falsch, und Protagoras' Gegner hätte ebenso recht wie er selbst. Mit

einem höchst modernen Gedanken springt Platon hier noch einmal der gefährdeten Lehre des Sophisten bei, wie er andeutet, im Anschluß an gewisse Schüler desselben. Ganz im Sinne des modernen „Pragmatismus" läßt er nämlich den Gegensatz „wahr — falsch" in den praktischen „nützlich — schädlich" hinüberspielen. Die nützlichere Wahrnehmung soll die bessere und also wahrere sein.

Freilich als Wissen ist die Wahrnehmung damit noch nicht erwiesen, ja nicht einmal ihr Wesen ist vollständig bestimmt, denn verfolgen wir Herakleitos' Lehre vom Werden in ihrer Anwendung auf das Problem der Wahrnehmung bis zur letzten Konsequenz, so ergibt sich, daß jede Bestimmtheit des Eindrucks verloren geht. Müssen wir doch eine doppelte Art des Werdens unterscheiden, die räumliche Bewegung und die qualitative Veränderung. Und beide müssen, wenn wirklich nichts beharrt, sowohl an den Gegenständen der Wahrnehmung wie an dieser selbst hervortreten. Subjekt wie Objekt der Erkenntnis würde sich danach beständig verändern, von nichts könnte man mehr ein „So" aussagen, und die Sprache müßte sich in lauter Negationen verwandeln, da nur das „Auch auf keine Weise" übrigbliebe.

Das ist kein Wissen, das ist noch nicht einmal Wahrnehmung. Einen solchen sinnlosen, schwindelerregenden Fluß, bei dem jedes Etwas alsbald in mehr als eine Vernichtung gerissen wird, bietet die Wahrnehmung doch wahrlich nicht. Bei allem Wandel beharrt sie doch, bei aller Mannigfaltigkeit schließt sie sich doch zu festen

Einheiten zusammen. So muß ein weiteres Element in sie eingehen, welches ihr diese Bestimmtheit mitteilt. In den Wahrnehmungen selbst kann es nicht gelegen sein, denn es unterscheidet und verbindet dieselben. Die Seele bringt es von sich aus an die Wahrnehmungen heran. In ihr schließen sie sich zur Einheit zusammen, da sie doch nicht wie die Helden im hölzernen Pferde nur äußerlich in uns nebeneinander sitzen.

Die Sinne empfangen nur regellose Eindrücke. Sie zu ordnen und zu gestalten, ist Aufgabe der Seele. Sie leistet sie durch die ihr selbst eigenen Begriffe. Also erst durch die begriffliche Ordnung entsteht eine bestimmte Wahrnehmung. Die „Idee' ist der Wahrnehmung so wenig fremd, daß sie dieselbe sogar erst möglich macht.

Gewiß ist dieser höchst bedeutsame Gedanke auf dem Boden des ursprünglichen platonischen Idealismus erwachsen, aber er gibt ihm doch eine neue Wendung. Die Sinnlichkeit steht dem Reich der Ideen nicht mehr fremd und ausschließend gegenüber, sie ist selbst von begrifflichen Elementen durchdrungen, und dieses Reich ist nicht mehr ein nur jenseitiges, zu dem sich die Seele allein in der Abkehr von allem Sinnlichen aufschwünge, es geht in die sinnliche Welt selber ein und will dort gesucht und gefunden sein.

Damit wandelt sich der qualitative Inhalt dieser Begriffswelt. Nicht mehr stehen die Wertbegriffe im Vordergrunde, die im Empirischen stets ihren Gegensatz an sich tragen, sondern die allgemeinen Kategorien des Seins, wie Gleichheit und Unterschied, Ruhe und Bewegung, Entstehen und Vergehen.

Dies ist das wichtige positive Resultat einer scheinbar nur kritisierenden Untersuchung. Unsere Frage, ob Wissen Wahrnehmung sei, ist damit zugleich erledigt. Wenn die Wahrnehmung selbst erst durch den Begriff möglich wird, ohne ihn sich ins Nichts auflöste, so kann sie selber kein Wissen sein.

Wissen ist wahre Meinung, sagt Theaitetos nun; das griechische Wort, Doxa, heißt sowohl Vorstellung wie Meinung. Es bezeichnet also sowohl das Wesen wie den Wert dieser Erkenntnis. Nach beiden Richtungen wird in dieser Bestimmung über den bloßen Wahrnehmungseindruck hinausgegangen. Die Vorstellung verbindet mehrere Wahrnehmungen zu einem relativ dauernden Gebilde, und die Meinung hat sich über den bloß gegebenen Eindruck ein Urteil gebildet.

Die Kritik dieser Definition ähnelt insofern der vorangehenden, als die Unmöglichkeit nachgewiesen wird, innerhalb der bloßen Meinung ein Kriterium des Wahren und Falschen zu finden. Alle Schwierigkeiten, die in dem Begriff der falschen Meinung verborgen sind, werden ans Licht gezogen, die verschiedensten Lösungsversuche als unmöglich abgewiesen. Auch dabei fallen eine Reihe wertvoller Gedanken als Nebenertrag ab, feine psychologische Anmerkungen über die Verschmelzung von Wahrnehmung und Erinnerungsbildern in der Vorstellung, über das Eintreten bestimmter Vorstellungen in den Blickpunkt des Bewußtseins, über verschiedene Klarheitsgrade des Bewußtseins usf.

Die Definition selbst wird kurz abgelehnt mit dem Hinweis auf die Richter, deren Meinung durch bloße

Überredung erzeugt ist. Sie ruht auf keinen Gründen, denn diese könnte nur der Augenzeuge haben.

Das fehlende Moment fügt die letzte Definition hinzu. Wissen ist wahre Meinung mit Erklärung. Mit dieser Erklärung, dem Logos, lösen wir uns aus dem Gebiete der bloßen Sinnlichkeit. Eine gedankliche Ordnung und Bestimmung, die von Anfang an als notwendige Voraussetzung des Wissens erschien, wird in die Definition mitaufgenommen. Wir befinden uns in dem Gebiete der theoretischen Betrachtung der Wirklichkeit. Alle bloß empirische Wissenschaft gehört hierher.

Eine solch erklärende Theorie kann doppelt gebildet werden. Sie kann den Tatbestand in seine empirischen Bestandteile auflösen, um ihn aus diesen abzuleiten, oder ein Merkmal angeben, das ihn von jedem anderen unterscheidet. Jene Theorie führt das konkrete Einzelne auf allgemeine Elemente zurück, dieses kennzeichnet es in seinem individuellen Charakter. Man könnte mit einer etwas kühnen Unterschiebung moderner Gedanken dort das generalisierende Verfahren der Naturwissenschaft, hier das individualisierende der Geschichtswissenschaft wiederfinden.

Beide Erklärungen genügen der Forderung eines wirklichen Wissens nicht. Denn die Auflösung in die Elemente schiebt nur die Frage zurück, da diese Elemente selbst nicht weiter zu erklären und also unerkennbar sind. Und der Gegenstand kann nicht einmal aus ihnen abgeleitet werden, kann sich doch sein Wesen nicht einfach in der Summe seiner Elemente erschöpfen, sondern muß über diese hinaus noch etwas Neues sein. Denn

sinnlos wäre es, zu sagen, daß die Elemente zwar unerkennbar, ihre Summe aber erkennbar sei. Dies Neue kann nur als ein einheitliches, teilloses Etwas gedacht werden, das sich der Auflösung und also Erklärung entzieht.

Und die zweite Erklärung genügt nicht, denn sie führt über die bloße richtige Vorstellung überhaupt nicht hinaus. Ohne ihr unterscheidendes Merkmal aufzufassen, kann ich überhaupt keine richtige Vorstellung bilden. Eine Begründung fügt es ihr nicht hinzu.

Über all diesen Erkenntnisweisen steht eine höchste; sie wird nicht mehr definiert, weil sie im gesamten Verlaufe des Gesprächs geübt worden ist. Worin sie besteht, kann nicht mehr zweifelhaft sein. Den Logos führte die letzte Bestimmung des Wissens ein, aber sie band ihn noch an die Vorstellung, daß er sein Wesen nicht rein entfalten konnte. Wissen erschließt sich der Seele nur, wenn sie sich in sich selber versenkt und mit sich selber Zwiesprache führt. Kein noch so reiches Gespräch mit den Dingen wird sie wahres Wissen lehren, weil hier ein Äußeres und Zufälliges sie bestimmt. Nur wo sie aus sich selbst ihre Begriffe entwickelt, ergreift sie die Wahrheit. Und es gibt kein Wissen, als soweit es den Begriffen entlehnt ist.

Idee und Wirklichkeit: Parmenides

Kein Denker hatte den Gegensatz zwischen dem wahrhaft Seienden und der empirischen Wirklichkeit so schroff aufgerissen wie Parmenides. Seine Lehre von dem Einen, das ist, hatte bei seinem Schüler Zenon eine indirekte Verteidigung gefunden durch den Nach-

weis, daß die Annahme einer Vielheit des Seienden in unlösbare Widersprüche verwickle.

An diese Denker, die das Verhältnis von idealem und sinnlichem Sein der schärfsten Analyse unterworfen hatten, knüpft Platon hier an. In der Kunstsprache des Dialogs aber wandelt sich die innere Verwandtschaft der Probleme in einen äußeren Verkehr der Denker, und so führt Platon, unbekümmert um chronologische Schwierigkeiten, den greisen Parmenides selbst und Zenon mit dem jungen Sokrates zusammen. Aus der Erinnerung eines, der dabei gewesen sein soll, wird nach langer Vergangenheit das Gespräch wiederholt.

Von der Schrift des Zenon nimmt die Unterhaltung ihren Ausgang. Das Thema des Dialogs wird deutlich angeschlagen. Die dialektische Methode des Zenon, welche die Widersprüche innerhalb der sinnlichen Wirklichkeit aufdeckt, ist auf die Begriffe selbst zu übertragen: deren Verhältnisse sollen durch sie geprüft und geklärt werden. Der alte, ursprünglich herakliteische Gedanke, daß jedes Sinnliche Gegensätze enthalte und sowohl Eines wie Vieles sei, wird jetzt als selbstverständlich und keiner rechten Mühe wert bezeichnet. Wichtig dagegen wäre der Nachweis, daß in der Sphäre der Begriffe das gleiche stattfände, daß auch das Eine selbst Vieles, die Ähnlichkeit selbst unähnlich usf. Mit anderen Worten: die Begriffe sollen aus ihrer starren Einheit und Isoliertheit heraustreten, um sich der Wirklichkeit anzugleichen.

Hierauf veranlaßt Parmenides Sokrates, die platonische Lehre von den Ideen zu entwickeln. Es geschieht

in der neuen Gestalt, nach der die Ideen nicht nur die höchsten Werte, sondern alle Formen des Seins umfassen. Die Begriffe konkreter Gegenstände gehören ebensowohl zu ihnen, und selbst das Gemeine und Niedrige muß, wie wenigstens angedeutet wird, seine Idee haben. Es ist die Konsequenz, die sich aus der neuen Theorie der Wahrnehmung, wie sie der Theaitetos entwickelte, ergab.

Bei dieser veränderten Auffassung aber entstehen ganz neue Schwierigkeiten über das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit. Wie soll die Beziehung dieser Gattungen des Seins zu den Einzeldingen, die an ihnen teilhaben, gedacht werden?

Parmenides entwickelt diese Schwierigkeiten; es sind ihrer fünf. 1. Nehmen die Dinge die ganzen Ideen oder nur Teile von ihnen in sich auf? Beides erscheint als undenkbar, denn wie kann die Idee als Ganzes in vielen Dingen zugleich sein? Wie kann sie, die doch eines ist, geteilt werden?

2. Der Gattungsbegriff kommt zustande, indem wir die gemeinsamen Merkmale vieler Einzeldinge aussondern und zusammenfassen. Einen ähnlichen Vergleich fordert aber wieder der Begriff selbst mit den Dingen, aus denen er gebildet ist. Ihr gemeinsames Merkmal muß in einem neuen Begriff ausgesprochen werden und so fort. Damit zerfällt die eine Idee in eine unendliche Vielheit.

3. Ein bloßer Gedanke kann der Begriff nicht sein, denn jeder Gedanke ist Gedanke von einem Seienden. Und sein Eingehen in die Dinge wäre erst recht unbegreiflich, denn dann müßten die Dinge sämtlich denken.

4. Werden die Ideen als Urbilder gefaßt, deren Abbilder die Einzeldinge sind, dann löst sich abermals die eine Idee in eine unendliche Vielheit auf, da abermals Ding und Idee, als unter sich ähnlich, eine höhere Idee fordern, die das ihnen Gemeinsame ausdrückt, und so fort.

5. Das größte Bedenken liegt endlich darin, daß Idee und Wirklichkeit als zwei getrennte Sphären keine Beziehung aufeinander zulassen und deshalb für uns, da wir an das Sinnliche gefesselt sind, keine Erkenntnis der Ideen möglich wäre. Nur die Idee der Erkenntnis könnte die Ideen erkennen, die empirische Erkenntnis nur die empirischen Dinge.

Solche Schwierigkeiten zu lösen, muß einer „hochbegabt" sein. Und doch ist es nötig, denn sonst wird die Möglichkeit der Ideen überhaupt bestritten oder doch ihre Erkennbarkeit geleugnet. Der innerste Kern des Platonismus steht in Frage.

Diese Lösung selbst wird uns nun freilich in dem zweiten, weitaus umfänglicheren Teil des Dialogs nicht oder doch nur verhüllt geboten. Er gibt nur eine Vorübung in der Dialektik, und zwar in der Form, die Sokrates schon gefordert hatte, indem die Beweisart des Zenon auf die Begriffe selbst übertragen wird. Dabei muß, um den ganzen Bereich des Möglichen zu umschreiben, stets von einer doppelten Voraussetzung ausgegangen werden. Wird zuerst der Satz „Vieles ist" zugrunde gelegt, um zu untersuchen, was alles aus ihm folgt, so hierauf der entgegengesetzte „Vieles ist nicht", um zu untersuchen, was aus diesem folgt.

Auf dringendes Bitten aller Anwesenden entschließt sich Parmenides selbst, einen solchen Wogenschwall von Erörterungen zu durchschwimmen, indem er eine Probe dieser Art dialektisch gibt. Er legt dabei seine eigene Voraussetzung, die Hauptlehre seiner Philosophie, zugrunde: „Eines ist".

Das „mühevolle Spiel" mit Begriffen, das nun anhebt und in dem ein junger Aristoteles dem greisen Denker als Partner dient — ein solcher weilte damals bereits in der Akademie —, muß zunächst in seiner äußeren Gliederung verstanden werden. Es teilt sich in zwei große Hauptteile, die unter entgegengesetzten Voraussetzungen stehen. Die erste Hypothese ist, daß das Eins ist, die zweite, daß das Eins nicht ist. Die Antithese beherrscht auch die weitere Gliederung. Nicht nur die Folgerungen für das Eins, sondern auch die für das Andere werden in beiden Fällen gezogen. Und endlich führt jedes dieser vier Probleme zu entgegengesetzten Resultaten, indem einmal dem Einen oder dem Anderen alle Bestimmungen des Seienden und also das Sein zugesprochen, das andere Mal alle Bestimmungen und also das Sein abgesprochen werden. Nur die letzte Erörterung über das Andere unter der Voraussetzung, daß das Eins nicht ist, verläuft etwas verschieden, da dem Anderen hier auch im ersten Falle nur ein scheinbares Sein zugestanden wird. Übrigens nehmen die ersten Glieder dieser Untersuchung den weitaus größten Raum ein.

Dem Wortlaut dieser Dialektik zu folgen, ist nicht so schwer, als ihren Sinn zu begreifen. Hat man seinen Sinn einmal an die dünne Luft dieser höchsten Abstraktio-

nen gewöhnt und gibt sich dem Spiel der Begriffe gefangen, so geht jedes Moment klar und eindeutig aus dem vorangehenden hervor und zieht uns unwiderstehlich mit sich fort. Aber was dieser gewaltige Aufwand an Scharfsinn eigentlich bezwecke, was die Bedeutung dieser Begriffsgymnastik sei, die wir doch unmöglich bei ihrer gewichtigen Schwere für eine leere Gaukelei ansehen können, das entzieht sich eher dem Verständnis. Einige Andeutungen mögen hier gegeben werden.

Nur im Zusammenhang mit den im vorangehenden aufgeworfenen Bedenken gegen die Ideenlehre kann diese Dialektik verstanden werden. Obwohl nur als Beispiel gewählt, ist der Satz, daß Eines ist, doch mit Bedacht als Voraussetzung genommen. Als das Eine steht ja die Idee der Mannigfaltigkeit der Dingwelt gegenüber. Diese ist der Idee gegenüber das Andere. So gibt das Wechselspiel der Begriffe, das Eine — das Andere, nur die abstrakteste Formulierung der Frage nach dem Verhältnis von Idee und sinnlicher Wirklichkeit. Die Frage, welche Parmenides' Bedenken aufwarfen, wird hier wieder aufgenommen.

Mit dieser Einsicht empfangen die Abstraktionen ein größeres Leben. Sie suchen den Weg von der Idee zur Wirklichkeit, wollen daher jene ihres starren und ausschließenden Charakters entkleiden, diese fähig machen, die Einheit in sich aufzunehmen. Gleich die erste These weist nach, daß das Eins, in seiner Absolutheit genommen, überhaupt jede Bestimmung und also auch das Sein verlieren würde. Soll es das Sein behalten, so muß es sich, wie die Antithese zeigt, in eine Mannigfaltigkeit

gliedern, die keine Bestimmung mehr von sich ausschließt. So müssen die Bestimmungen des Wirklichen sämtlich auch von der Idee gelten. Das Gegenspiel erweist an dem Begriff des Anderen, daß dieses Bestimmtheit und Sein nur besitzt, solange es am Eins teilhat; wird es von diesem völlig abgesondert, so verliert es jedes Sein. Nur die Idee teilt der Wirklichkeit ihr Sein mit.

Auch die Erörterungen über das nichtseiende Eins werden jetzt verständlicher. Bisher waren Idee und Sinnlichkeit wie Sein und Nichtsein geschieden. Das Nichtseiende galt geradezu als Kennzeichen des Sinnlichen in seinem ewigen Werden, da jedes Etwas alsbald der Vernichtung anheimfällt. Soll wahrhaft die Idee dem Empirischen angeglichen werden, so muß sie das Moment des Nichtseins in sich selber aufnehmen. Auch das Nichtseiende hat eine bestimmte Beschaffenheit, läßt daher eine Erkenntnis zu und besitzt Sein. Das nichtseiende Eins wird damit in die Reihe der Ideen aufgenommen, eine notwendige Folge davon, daß die Ideen sich in eine vielfach bestimmte Mannigfaltigkeit auseinanderlegen. Da aber das Nichtseiende der Grund der Wandelbarkeit und Unbestimmtheit des Sinnlichen ist, so wird dem nichtseienden Eins auch wieder jede Bestimmung und jede Erkennbarkeit abgesprochen.

Damit ist die andere Seite der empirischen Wirklichkeit bereits bezeichnet. Ihr Sein und ihre Bestimmungen empfängt sie von dem seienden Eins. Ihr Nichtsein und ihren Mangel an Bestimmtheit prägt ihr das nichtseiende Eins auf. Es enthält nur ein scheinbares Sein, eben jenen

widerspruchsvollen Charakter, der dem Empirischen eignet. Spannen wir endlich den Satz, daß Eines nicht ist, zu seiner äußersten Konsequenz, dann verliert auch das Andere jedes Sein, und es ist überhaupt Nichts. Mit den Ideen ist überhaupt jede Realität preisgegeben.

Das Alter

Platon hat, seit er im Jahr 360 zum letztenmal aus Sizilien zurückgekehrt war, Athen nicht mehr verlassen. Zurückgezogen in die Hallen und Gärten der Akademie, lebte er fortan dem Unterricht seiner Schüler und der Vollendung seiner Schriften. Eine Resignation hatte ihn ergriffen und ließ ihn die Erfüllung seiner Ideale in keiner nahen Zukunft mehr erhoffen.

Ganz gab er freilich die politischen Pläne noch nicht auf. Manche Fäden liefen aus den stillen Räumen der Akademie zu den Sitzen der Macht, wo die großen Geschicke der Staaten bestimmt wurden. Höchster Ruhm und höchste Verehrung verklärten den greisen Denker. Er war über seine Gegner hinausgewachsen und galt jetzt als glänzendster Vertreter griechischen Geistes. Seine politische Spekulation hatte das größte Aufsehen hervorgerufen, erhoffte doch die Zeit alles von einer aus dem Denken geborenen Neugestaltung des staatlichen Lebens. So wurde er vielfach bei Gründungen von Städten oder Verfassungsänderungen um seinen Rat angegangen. Er schickte dann wohl einen seiner Genossen, der in seinem Geiste wirken sollte, und schrieb Briefe mit allgemeinen Ratschlägen.

Selbst zu kommen, was wohl mancher Fürst wünschen mochte, konnte er sich nicht mehr entschließen. Die trüben Erfahrungen in Sizilien warnten zu deutlich. Und er wußte, was er sich schuldig war. „Für mich", schreibt er einmal, „wäre es nicht passend, zu kommen, wenn ich dann nicht durchführte, wozu du mich berufst; und daß dies geschehen würde, habe ich keine große Hoffnung."

Eins ist ihm immer die Hauptsache. „Wenn man glaubt, daß durch die bloße Aufstellung beliebiger Gesetze ein Staat gut ausgerüstet ist, ohne daß eine Gewalt vorhanden ist, welche den täglichen Lebenswandel beaufsichtigt, ob er rein und tüchtig ist bei Freien und Sklaven, so irrt man sich sehr. Das mag geschehen, wenn ihr schon Männer unter euch habt, die eines solchen Amtes wert sind. Fehlt aber ein solcher, dann habt ihr, meine ich, weder einen, der euch bilden könnte, noch solche, die gebildet werden könnten, sondern ihr müßt alles den Göttern anheimstellen. Denn auch die früheren Staaten sind so etwa entstanden und haben sich wohl befunden nur, wenn ihnen bei großen Ereignissen im Kriege und anderen Verwicklungen ein edler Mann erstand, der zugleich über eine große Macht gebot."

Über das einzelne Ratschläge aus der Ferne zu geben, lehnt er ab. Das hing von den Verhältnissen ab. „Ist es doch mit den Staaten wie mit den Tieren, jeder hat seine eigene Sprache, eine andere die Demokratie, eine andere die Oligarchie, eine andere die Monarchie. Viele rühmen sich wohl, diese Sprache zu verstehen, haben aber mit wenigen Ausnahmen keine Ahnung davon. Der Staat nun, der in der ihm eigentümlichen Sprache zu Göttern und Menschen redet und der Rede die Taten folgen läßt, wird blühen und gedeihen."

So riet er andern, und dem eigenen Volke vermochte er nicht zu helfen! Zu denen er am liebsten geredet hätte, sie verschlossen ihm ihr Ohr! Der Gedanke mochte ihm manche trübe Stimmung bringen. Und so fährt er fort: „Wenn einer das hört, könnte er wohl sagen: Pla-

ton gibt sich hier das Ansehen, als ob er etwas von dem verstünde, was der Demokratie Nutzen bringt; und es stand ihm doch frei, vor dem Volke zu reden und ihm das Beste zu raten, aber er ist niemals aufgetreten und hat sich vernehmen lassen. Dem müßte man antworten: Platon wurde zu spät für sein Vaterland geboren; er fand sein Volk schon alt und von den Vorfahren an ein seinen Ratschlägen ganz unähnliches Handeln gewöhnt vor. Nichts Schöneres hätte es für ihn gegeben, als ihm wie einem Vater zu raten, aber er mußte sich sagen, daß er sich vergeblich in Gefahren stürzen und nichts erreichen werde."

Sein Wort mußte besserer Zeiten harren, da die Menschen ihm williger ihr Ohr leihen würden. Es ihnen durch jenes Mittel der Erinnerung, die Schrift, zu hinterlassen, ist er jetzt vor allem bestrebt. Noch einmal will er seine Gedanken über das gesamte Gebiet der Kultur zusammenhängend aussprechen. Das Hauptwerk seines Alters, die *Gesetze*, hängen nahe mit seinen politischen Bestrebungen und Ratschlägen zusammen. Sie sind nicht vollendet, ja in vielen Partien nicht über den Zustand des ersten Entwurfs oder gar der Materialsammlung hinaus gediehen. Kein Zweifel, daß der Tod dem Unermüdlichen die Feder entwand.

Aber die vierzehn Jahre, die Platon seit seiner Heimkehr aus Sizilien bis zu seinem Tode im Jahre 347 noch in der Akademie wirkte, sind noch von manchen anderen philosophischen Bestrebungen erfüllt. Noch einmal entfaltet sich der verschwenderische Reichtum dieses Geistes in einer glänzenden Reihe von Schöpfungen.

Resignation ist die Grundstimmung dieser Zeit, in Resignation ist die Schrift über die Gesetze entstanden, und der Zweifel, ob je die Menschen, wie sie nun einmal sind, sich seinen Forderungen fügen werden, spricht deutlich aus Platons Briefen. Da flüchtet er noch einmal in die Gefilde der Poesie, in denen er so manche köstliche Blüte gebrochen hatte, um unbeirrt von den dumpfen Mächten der Wirklichkeit als in der Vergangenheit verwirklicht zu schildern, was er von der Zukunft forderte. So entstand die gleichfalls unvollendete Atlantisdichtung *Kritias*; eine Skizze ihres beabsichtigten Inhaltes gibt der *Timaios* in seinem Anfang.

Vor allem tritt die Natur erst jetzt in den Mittelpunkt des platonischen Interesses. Noch immer hat sich das Denken, wenn die Menschen sich seinen Forderungen versagten, dem ewig notwendigen Walten der Natur zugewandt, um in ihren Gesetzen erfüllt zu finden, was im Menschenleben sich nimmer gestalten wollte. Und so lernt auch Platon in der Resignation über alles Irdische hinaussehen; sein Blick wird weitsichtig und umspannt die großen Vorgänge des Kosmos. Früher fesselte ihn an der Mathematik wesentlich die Methode, und der Natur fragte er kaum weiter nach, als soweit sie ihm einen Schauplatz seiner religiösen Vorstellungen von dem Schicksal der Seele bieten sollte. Jetzt umfaßt er sie mit einem neuen Interesse in all ihren Formen; der Ethiker und Religionsphilosoph wird in seinem höchsten Alter zum Naturphilosophen. Die Frucht dieser späten Liebe ist der *Timaios*.

Erwacht damit dem Denker das Wirkliche in einem

anderen Sinn als zuvor, so müssen abermals die Fundamente des Systems geprüft werden. Und so wird diese Epoche eingeleitet durch eine Schrift, die sich den Grunbegriff des Platonismus, den sittlichen Wert, zum Problem nimmt. Es ist der *Philebos*, der das höchste Gut im Sinne der neuen Stellung zur Welt zu bestimmen sucht.

Sokrates' Gestalt tritt jetzt mehr und mehr zurück. War er schon in langen Partien des Parmenides bloßer Zuhörer, so fällt ihm auch im Timaios und Kritias keine andere Rolle zu, bis er in den Gesetzen ganz verschwindet.

Ein gemeinsamer Grundton verbindet diese Altersschriften. Sie ziehen auf den verschiedenen Gebieten das Resultat aus den Erörterungen jener Krisis des platonischen Denkens, die wir in Theaitetos und Parmenides kennen gelernt haben. Die Wirklichkeit nicht mehr als eine der Idee fremde Welt, sondern als selbst durchdrungen von einem idealen Momente nachzuweisen, war dort das Bestreben. Damit leuchtet sie in einem neuen Glanze auf. Sie erscheinf wert, um ihrer selbst willen verstanden zu werden, und ein solches Verständnis erscheint möglich, weil sie sich in ihrem begrifflichen Element dem Denken erschließt.

So tritt die Natur als die Summe der gegebenenWirklichkeit in den Mittelpunkt. Aber auch die empirischen Gestaltungen des Menschenlebens fesseln mehr wie früher den Blick. An ihnen tritt das Sittliche bereits hervor; es in seiner empirischen Entfaltung zu verfolgen, erscheint als ebenso lohnende Aufgabe, wie es in seiner abstrakten Reinheit zu postulieren. Auch im Religiösen

wird das Verhältnis zu dem Gegebenen enger; die Volksreligion, früher für Platon meist nur als Ausdruck philosophischer Überzeugungen von Wert, wird jetzt vielfach um ihrer selbst willen geschätzt und geachtet.

Denn religiös bleibt das platonische Denken fortan. Erscheint ihm doch alles Sterbliche als ein ewig Lebendiges, erfüllt und getragen vom Geiste. Das Eingehen der Idee in die Wirklichkeit hat nicht nur diese zu höherer Bedeutung gesteigert, es hat auch die Sphäre des idealen Seins unermeßlich erweitert, indem das Göttliche jetzt nicht mehr einer fernen, nur im Innern der Seele manchmal als schwache Erinnerung aufleuchtenden Welt vorbehalten wird, sondern sich in allem Wirklichen ausbreitet und uns überall umfängt.

Aus dieser Stellung zur Welt wächst der künstlerische Charakter der Altersschriften hervor. Der Philebos mag in der abstrakten Wendung seiner Probleme den vorangehenden Schriften noch näher stehen, Timaios und Gesetze zeigen die neue Art voll entwickelt. Sie beruht auf der Durchdringung alles Empirischen mit einem geistigen Gehalte. Nirgends war der Blick Platons noch so sehr für alle, auch die geringsten Gestaltungen von Leben und Welt geöffnet wie hier. Aber die heiteren und realistisch geschauten Bilder der Wirklichkeit, die er so oft schon früher entwarf, haben hier eine dunkle, fast mystische Tönung erhalten. Aus allem Wirklichen redet der Geist zum Geiste. Es erscheint daher gesteigert ins Ernste und Erhabene. Nur in feierlicher Rede darf von ihm gesprochen werden.

Sind manche Partien der älteren Schriften in dem

leidenschaftlichen Pathos des Propheten geschrieben, so scheint hier vielfach der Priester zu reden, der sich scheut, ein ungeweihtes Wort in den Mund zu nehmen; freilich ein Priester, der in allem Wirklichen die Stimme seiner Gottheit vernimmt, ein Priester des Pantheismus, der in der Hingabe an alles Wirkliche seinem Gotte am treuesten zu dienen glaubt.

Das höchste Gut: Philebos

Lust und Einsicht streiten sich noch immer um den ersten Platz auf der Staffel der Werte. Schlicht und selbstverständlich wird das Problem da wieder aufgenommen, wo es die Schriften des Mannesalters hatten fallen lassen. Aber es wird in einem anderen Sinne entschieden als damals.

Seit der Gorgias zuerst eine leidenschaftliche Absage an jede Ethik gerichtet hatte, die das Sittliche in ein bloßes Streben nach Lust auflösen wollte, war dieser Gegensatz ein unbedingter geblieben. Nur in der Vernunft ruhten die Werte, die Lust riß die Seele in das ihr selbst fremde Reich des Sinnlichen hinab. Jetzt tritt sofort der dem Wirklichen freundlichere Sinn deutlich hervor. Lehrt doch die einfachste Beobachtung des Lebens, daß weder ein Dasein nur der Lust, noch ein Dasein nur der Vernunft ohne jede Lust wahrhaft wünschenswert ist. So kann nur ein Drittes, das von beiden verschieden ist, aber beide enthält, das erste Gut sein, und jene dürfen höchstens um die zweite Stelle streiten.

In diese einfachen Gedanken der Einleitung sind nun aber zwei schwierigere Erörterungen eingelegt, eine logische und eine metaphysische. Beide knüpfen nach ver-

schiedenen Richtungen an die im Parmenides gewonnenen Resultate an. Der Gedanke, daß das Eine, und zwar das begriffliche, nicht das empirische, zugleich Vieles sei, führt zu der Forderung, jeden Begriff methodisch in seine Unterglieder zu zerlegen, bis zu dem niedersten, wo seine Einheit in das Unbegrenzte übergeht.

Und etwas unvermittelt werden dann vier metaphysische Prinzipien eingeführt, das Unbegrenzte, die Grenze, das aus beiden Entstandene und endlich die Ursache. Sie leiten von dem Parmenides bereits zur Naturphilosophie des Timaios hinüber. Nach den Resultaten des Parmenides mußte an dem konkreten Gegenstand ein Doppeltes unterschieden werden, ein Prinzip des Wandels oder, wie es hier heißt, des Mehr und Weniger, und ein Prinzip der Bestimmung. Sie begegnen uns hier in den Begriffen des Unbegrenzten und der Grenze wieder. Aus ihrer Mischung entsteht das Gebiet des gewordenen Seins. Ein solches Werden fordert ein Bewirkendes, eben die Ursache, die alles nach der Ordnung gestaltet. Ordnung entsteht nur aus Vernunft, und so waltet eine „königliche Seele" im Weltall als die Ursache alles Werdens. Da die Idee nicht mehr nur im Subjekt gefunden wird, sondern die objektive Wirklichkeit durchdringt, bleibt die Seele nicht mehr auf den Umkreis des subjektiven Bewußtseins beschlossen; sie findet in allen Objekten sich selber wieder und erkennt sich damit als einen Teil einer alles umfassenden Seele der Welt.

Zur Gattung des Unbegrenzten gehört die Lust, zu der der Ursache die Vernunft. Sie gibt der Lust ihre Grenze. Die beste Lebensweise demnach, die Lust und

Einsicht verbindet, fällt unter die dritte Gattung, die des gemischten Seins. Das Wesen dieser Mischung nach ihren Bestandteilen zu bestimmen, ist die eigentliche Aufgabe des nun folgenden Hauptteiles. Er sucht in einem größeren Abschnitt die Lust, in einem kleineren die Vernunft nach ihren Arten zu sondern.

Diese Gliederung findet nun freilich nicht nach der strengen Regel statt, wie sie zuvor für die Zerlegung des Begriffs aufgestellt war. Hier wie auch sonst macht der Dialog einen unfertigen Eindruck; er bietet vieles, doch ohne es in eine rechte Verbindung miteinander zu setzen. Und so werden uns zunächst mehrere sehr geistvolle und interessante Untersuchungen über das Wesen der Lust geboten, die aber weder miteinander noch mit dem Thema des ganzen Werks in einem festen Zusammenhang stehen. Die Beobachtung ist unendlich geschärft; galt früher die Lust in der Hauptsache als ein einheitlicher Zustand, jetzt werden auf das feinste ihre verschiedenen Formen auseinandergelegt. Besonders fesseln Beobachtungen über die relativ gefühlsfreien Zwischenzustände zwischen Lust und Unlust, die reinen ästhetischen Formgefühle und die Mischgefühle, in denen sich Lust und Unlust verbinden. Eigentümlich ist die Schilderung der psychologischen Wirkung einer Komödie. Dagegen werden uns die Erörterungen über die Möglichkeit wahrer und falscher Gefühle vielleicht weniger ansprechen.

Kurz und ohne wesentliche Begründung wird dann die Vernunft und Erkenntnis in fünf Klassen geschieden. Sie steigen von den technischen Anwendungen des

Wissens über die Wissenschaft der Mathematik zur Dialektik empor. Nicht ihr Nutzen, ihre Exaktheit gibt dabei den Maßstab her.

Und nun wird die „Mischung" vorgenommen. Die Erkenntnisse müssen ihr sämtlich zugeteilt werden, von den Lüsten dagegen nur die reinen und nicht heftigen, die allein die Vernunft nicht stören. Es sind die ästhetischen Elementargefühle, die zumal durch die reinen Gestalten geweckt werden, und die Freude an der Erkenntnis. Und diese Mischung muß nach der rechten Proportion vorgenommen werden, nur dann wird sie eine schöne und harmonische. Daß solchem Maße die Einsicht näher verwandt ist als die Lust, leuchtet ohne weiteres ein; sie hat also Anspruch auf die höhere Stelle, und nicht die Lust, „selbst wenn alle Ochsen, Pferde und alle übrigen Tiere ohne Ausnahme es behaupten sollten".

Ziemlich unvermittelt wird das Resultat am Ende in einer Tafel der Güter zusammengefaßt, die deren fünf unterscheidet. Wir werden sie leichter verstehen, wenn wir von unten beginnen. Hier stehen jene reinen und schmerzlosen Lustgefühle, die in die rechte Lebensweise mitaufgenommen sind; über ihnen das andere Element der Mischung, die sämtlichen Erkenntnisse und Künste. Über beiden waltet die Ursache der Mischung, das aber ist hier wie überall Vernunft und Einsicht. Die zweite Stelle von oben nimmt das Proportionierte, Schöne und Vollendete ein, jenes Prinzip, nach welchem die Mischung von der Vernunft vorgenommen werden soll. Proportion und Schönheit aber ist nur der sinn-

liche Ausdruck für die höchste Regel, nach der alles Seiende geordnet sein soll, das wahrhaft Erste, das Maß. „Das Erste ist das Maß", in diesem Worte ist die tiefste Tendenz der platonischen Altersphilosophie bezeichnet. Wird die Idee jetzt nicht mehr im Transzendenten, sondern im Wirklichen gesucht, so spricht sie sich hier als Ordnung und Schönheit aus, die auf das Maß als ihren letzten Grund hinweisen.

Die Natur: Timaios

Durch die Erörterungen des Theaitetos und Parmenides ist das Empirische erstmals theoretisch gerechtfertigt.

Von dieser Einsicht freilich bis zu der Naturlehre, wie sie der Timaios vorträgt, ist noch ein weiter Weg. Denn wie vieles gehört in der Natur der Sphäre jenes Mehr und Weniger, jenes Unbegrenzten an, von dem der Philebos sprach! Und diese Sphäre bleibt dem Denken verschlossen. Aber der Weg auf das Empirische hin ist einmal eingeschlagen; er muß verfolgt werden, soweit er sich irgend als gangbar erweist.

Die Vermittlung übernimmt die Mathematik. Hat sie dereinst bei der Ausbildung der dialektischen Methode Hilfsdienste geleistet, um das Denken vom Sinnlichen abzulenken und es zur Beschäftigung mit sich selbst hinzuleiten, so werden jetzt ihre Dienste noch einmal in Anspruch genommen, um dem Denken den Weg zum Sinnlichen zurückzuweisen. Die Natur ist verständlich, soweit sie den mathematischen Begriff annimmt; es gilt also, den Herrschaftsbereich der mathematischen Form so weit als möglich auszudehnen.

Dabei büßt allerdings selbst der mathematische Begriff viel von seiner Reinheit und Strenge ein. Soll er doch hier nicht in seinem abstrakten Sinne, der nur dem Denken zugänglich ist, genommen werden, sondern wie er an dem Sinnlichen zum Ausdruck kommt. Hier muß das Mehr und Weniger sein festes Maß vielfach ins Schwanken bringen, und nur annähernd wird sich seine Form bestimmen lassen.

Dieser Schranke der hier möglichen Exaktheit ist sich Platon sehr wohl bewußt gewesen. Immer wieder betont er, daß das Gebiet eine widerspruchslose und dem Gegenstand genau entsprechende Darstellung nicht zulasse, sondern nur Wahrscheinlichkeit. Die volle Wahrheit wäre nur Gott offenbar, wir Menschen müssen uns hier an der Wahrscheinlichkeit genügen lassen. Bewegen wir uns hier doch im Gebiete der „Meinung", die sich dadurch von dem Wissen unterscheidet, daß sie keine eigentliche Begründung zuläßt. Die Erklärung der Natur kann notwendigerweise nur hypothetisch sein.

Dem modernen Leser wird es nun freilich bei der Lektüre der Schrift vielfach scheinen, als habe Platon von dem Recht, nur „Wahrscheinliches" zu lehren, doch gar zu ausgedehnten Gebrauch gemacht und trage daher oft Theorien vor, die uns jeden Boden in der Wirklichkeit zu entbehren scheinen. Um hier nicht völlig ungerecht zu urteilen, muß man sich stets vor Augen halten, daß die Wissenschaft überhaupt und zum Teil auch die von der Natur damals erst ihre ersten Schritte wagte. Wenn wir von der Astronomie absehen — die ohne Zweifel auch zu den bedeutendsten Partien des Timaios

gehört —, so verfügte die Wissenschaft nur noch über einen geringen Umkreis von Beobachtungen. Aber jene eminente theoretische Begabung der Griechen drang von hier aus alsbald zu den allgemeinsten Problemen vor und gestaltete aus dem wenigen, was sie besaß, letzte Zusammenhänge und Erklärungen. Daß diese, gemessen an unserer soviel reicheren Erfahrung, vielfach ein schiefes Ansehen gewinnen, versteht sich von selbst. Doch vergessen wir nicht, daß gerade solche voreilig entworfene Theorien vielfach Anlaß wurden, die Erfahrung selbst zu erweitern und damit wieder dem Denken zu Hilfe zu kommen. Ohne Naturphilosophie keine Naturwissenschaft!

In zwei Formen war die Naturphilosophie bereits vor Platon entwickelt worden. Sie war ausgegangen von dem Stoff, und sie war ausgegangen von der Form. Die ionische Naturphilosophie hatte eine Elementenlehre vertreten, welche alle Vorgänge in der Natur aus dem Zusammenwirken verschiedener Stoffe ableitete. Dagegen hatten es die Pythagoreer unternommen, alle qualitativen Verschiedenheiten auf quantitative, für Maß und Zahl zugängliche Verhältnisse zurückzuführen; sie sahen in der Zahl als dem formbestimmenden Prinzip das Wesen der Dinge. Standen die Ionier einer freilich noch recht primitiven Chemie nahe, so waren die Pythagoreer Physiker und Astronomen.

Auf wessen Seite sich Platon stellte, konnte nicht zweifelhaft sein. Noch einmal wird er Schüler der Pythagoreer; einer von ihnen, Timaios aus Lokroi, führt selber das Wort. Und gewiß hat er manches unmittelbar

von ihnen übernommen, ohne daß wir bei dem Mangel altpythagoreischer Schriften eine sichere Grenze zwischen seinem und ihrem Gute zu ziehen vermöchten. Doch ebenso sicher ist es, daß er in entscheidenden Punkten von ihnen abgewichen ist, so in der Astronomie, wo uns am ehesten ein Vergleich möglich ist; nicht immer mit Glück, hat er doch die Eigenbewegung der Erde, die einzelne Pythagoreer bereits ausgesprochen hatten, wieder aufgegeben. Vor allem aber drängte ihn sein allem Wirklichen geöffneter Sinn dazu, auch den Lehren der ionischen Naturphilosophen einen Platz in seinem System einzuräumen. Er will auch dem stofflichen Inhalt der Natur gerecht werden, nimmt daher die Lehre von den Elementen auf und sucht sie in einer eigenartigen Weise seinem mathematischen Weltbilde einzugliedern.

Hierzu kommt eine Beobachtungsweise, die Platon vielleicht als einer der ersten in so entschiedener Weise auf alle Teile der Naturphilosophie angewandt hat: die teleologische. Er erklärt die Tatsachen nicht aus ihren Ursachen, sondern nach ihrem Zweck. Schon dadurch ist seine Betrachtung von vornherein von der modernen, naturwissenschaftlichen im Innersten geschieden. Durch einen unmittelbaren Vergleich mit dieser kann man ihr daher niemals gerecht werden, denn beider Fragestellung ist nicht dieselbe. Für Platon ergab sich diese teleologische Betrachtung selbstverständlich aus den Voraussetzungen seiner Philosophie. Von der Idee empfängt jedes Ding sein eigentliches Sein; die Ideen aber sind ursprünglich Wertbegriffe und haben diesen Cha-

rakter auch in ihrer Ausdehnung auf alle Kategorien des Seins nicht verloren. Die Dinge streben danach, wie es bereits an einer Stelle des Phaidon heißt, den Ideen zu gleichen. Nach ihrem Maß das Wesen der Dinge zu bestimmen, ist die Aufgabe der Naturphilosophie im Timaios. Das Maß aber, hat der Philebos gelehrt, ist das höchste Gute; nach dem Guten also sind sie gestaltet, nur aus ihm werden sie verstanden. In dem Begriff des Maßes, dem beherrschenden Begriff der platonischen Altersphilosophie überhaupt, ist für die Naturphilosophie die mathematische und die teleologische Betrachtung in eins verschmolzen.

Damit halten wir die wichtigsten Fäden in der Hand, aus denen Platon sein Weltbild gewebt hat. Die Welt ist nicht ewig, denn alles Sinnliche ist dem Wechsel und also dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Alles Entstandene aber weist auf eine Ursache seiner Entstehung zurück. Und da die Welt nach Zwecken gestaltet ist, so muß diese Ursache ein vernünftiger Geist sein, denn nur ein solcher schafft nach Zwecken. So kommt Platon zu dem Gedanken eines Weltbildners — nicht Weltschöpfers. Eine Schöpfung aus nichts ist dem Griechen eine unvollziehbare Vorstellung. Der Bildner ordnet nur die bisher ungegliederten Bestandteile zu einer Welt, die der Grieche Kosmos, Ordnung nennt.

Selbst gut, wollte der Bildner die Welt möglichst vollkommen machen, und deshalb teilte er ihr eine Seele mit. Die Welt ist ein Lebendiges, von einer vernunftbegabten Seele erfüllt. Die Weltseele durchdringt das All, gestaltet das Körperliche der Welt und macht

sie zu dem sichtbaren Gotte, dem Abbild des geistigen. So hat Platon zwei, im Fortgange des religiösen Denkens sich vielfach befehdende Anschauungen eng verbunden, die Lehre von einem der Welt transzendenten und von einem ihr immanenten göttlichen Geiste, Monotheismus und Pantheismus. Zugleich ist die christliche Unterscheidung des über die Welt erhabenen Gottes und des an die Welt sich mitteilenden Gottes vorbereitet.

Einen Weltordner hatte bereits Anaxagoras gelehrt, aber Platon hatte ihm im Phaidon den Vorwurf gemacht, daß er ihn nicht zu gebrauchen wisse und doch wieder alles aus mechanischen Ursachen erkläre. Andererseits hatte Xenophanes schon die Welt als den einen und höchsten Gott bezeichnet; auch den Pythagoreern waren pantheistische Gedankengänge nicht fremd.

Am reinsten erscheint die Weltseele in den Bewegungen der Gestirne. Die Sterne sind sichtbare Götter. Die Gesetzmäßigkeit ihres Wandels weist am deutlichsten auf den vernünftigen Geist hin, der sie beseelt. In ihrem Umschwung erfüllt sich die Weltseele mit aller Erkenntnis, und zwar wendet sie sich in der höheren Sphäre der Fixsterne dem immer Gleichen und Selbigen zu, in der niederen der Planeten dem Wandelbaren und Anderen, dort gewinnt sie Wissen, hier richtige Meinung. An diesem Umschwung mißt sich die Zeit, „das bewegte Bild der Ewigkeit", in welchem sich die in Einheit beharrenden ewigen Wesenheiten zu einem Nacheinander entfalten.

Platons astronomische Anschauungen sind besonders folgenreich geworden. Das ptolemäische Weltsystem geht auf sie zurück. In der Mitte der Welt, um die Weltachse geballt, ruht die Erde. Sie ist umgeben von zwei großen, einander schneidenden Kreisen, welche die Welt umschließen. Der äußere von beiden, an dem die Fixsterne befestigt sind, erhält das Übergewicht; er führt in seinem Umschwung den inneren mit sich fort. Der innere wird in sieben Kreise gespalten, in ihnen umkreisen die fünf Planeten, Sonne und Mond die Erde. Diese Kreise bewegen sich im entgegengesetzten Sinne wie der äußere Kreis, jeder der sieben mit einer anderen Geschwindigkeit. Zugleich aber werden sie sämtlich von dem äußeren Kreise mit herumgeführt. Aus dieser Doppelbewegung wird ihre scheinbare Bewegung und die Änderung ihrer wechselseitigen Stellungen abgeleitet. Das Gestirn, das sich am schnellsten rückläufig bewegt, scheint am langsamsten vorzurücken. Das Prinzip der Zusammensetzung der Bewegung ist hier zuerst angewandt.

Nach Zahl und Maß gestaltet der Geist die Welt. Sie ist ganz Gestalt, Ordnung, Kosmos. Alles bloß Stoffliche muß aufgelöst werden. Die Annahme einer trägen formlosen Materie ist für Platon unmöglich. So begreift sich seine kühne Erklärung der vier Elemente. Er schließt sich der Lehre der Pythagoreer an, daß das Wesen der Dinge in ihrer Zahl oder, wie wir mit Bezug auf das wesentlich geometrische Denken der Zeit auch sagen können, in ihrer räumlichen Gestalt gegeben sei. Auf bestimmte geometrische Formen müssen sich da-

her die Elemente zurückführen lassen; Platon nimmt verschieden gestaltete Dreiecke für sie an. Von diesem Grundgedanken aus verfolgt er die Abwandlungen der Grundstoffe bis in alle Einzelheiten. Er gibt ein wahres Kompendium der Chemie. Daß er dabei die äußeren Tatsachen Lehrbüchern seiner Zeit entnimmt, werden wir annehmen dürfen; nur die eigentümlichen geometrischen Deutungen der Tatsachen sind seine Leistung.

Substrat dieser Raumgestaltungen kann nichts anders sein als — der Raum. Er ist das dritte Prinzip neben den ewigen Urbildern und ihren sinnlichen Nachahmungen im Werden; das, worein sich die Ideen einbilden, um die Dinge zu gestalten. Die mathematische Tendenz des platonischen Weltbildes steigt zu ihrem Gipfel, indem sich ihr alles Stoffliche so völlig verflüchtigt, daß nur der leere Raum als letzte Grundlage übrigbleibt, als das aufnehmende Prinzip, in dem sich alles gestaltet. Er ist nicht wahrnehmbar und, als das völlig Unbestimmte, auch dem Denken eigentlich nicht zugänglich, obwohl er von dem Denken gefordert wird. Er ist daher nur „durch ein unechtes Denken" dem Geiste erfaßbar. Durch dieses Unbestimmte kommt das Unsichere, Wandelbare, das Mehr und Weniger in die empirischen Dinge.

In den drei Prinzipien, Seiendes, Raum und Werden, erkennen wir die drei Prinzipien des Philebos wieder, die Grenze, das Unbegrenzte und das gewordene Sein.

Am ausführlichsten wird die Bildung des Menschen behandelt. Ein ganzes System auch der Anatomie und Physiologie wird entwickelt. Doch bieten diese Partien

prinzipiell nichts wesentlich Neues. Wichtig ist die Auffassung des Menschen als eines Mikrokosmos. Die gleichen Stoffe wie im Weltall wirken in ihm, und in gleichem Verhältnis. Die Theorie der Sinneswahrnehmung, nach der Gleiches sich mit Gleichem verbindet, ist von hier aus begründet. Nach dem gleichen Maße, welches die Welt durchwaltet, soll der Mensch sich selber bilden, zu einem harmonischen Verhältnis von Seele und Leib, von Vernunft und Sinnlichkeit.

Die Naturphilosophie führt an die Schwelle der Ethik.

Die Kultur: Kritias, Gesetze

Dem Timaios sollte sich ein zweiter Dialog anschließen, um an dem mythischen Schicksal des alten Athen Wesen und Entwicklung der Kultur zu schildern. Die beiden großen Wissensgebiete, Natur und Geschichte, sollten in den zwei Werken eine umfassende Darstellung erhalten. Nur der Eingang dieses Romans, mit dem der greise Platon noch eine neue literarische Gattung schafft, ist geschrieben. Platons Oheim, Kritias, erzählt; er will die Sage aus der Familientradition erhalten haben. Sein berühmter Ahn, Solon, habe sie von ägyptischen Priestern erfahren.

In prachtvoller Schilderung werden zwei Staaten einander entgegengestellt, das alte Athen, wie es vor 9000 Jahren bestanden haben soll, und die fabelhafte Insel Atlantis. Aber die Farben zu seinem Gemälde schöpft Platon nicht aus mythischer Vorzeit, sondern aus seiner eigenen Erfahrung und Spekulation. Sofort erkennt man in den politischen Einrichtungen und der ganzen Lebensweise der Athener sein Staatsideal wieder, wie er es in

seinem Hauptwerk entworfen hatte. Sind hier die Grundlagen des Lebens agrarisch, die Bewohner der Atlantis sind Seefahrer und Kaufleute, ihr Staat zeigt alle Züge eines kommerziellen Gemeinwesens. Wir haben früher Platons Schilderung des sizilischen Lebens erwähnt; der genaue Kenner der syrakusanischen Verhältnisse brauchte hier nicht weit nach einem Vorbild zu suchen. Alle dem platonischen Ideal feindlichen Kräfte entfesseln sich hier. Es ist ein Staat nach dem Herzen der Sophisten, in dem Streben nach Geld und Macht allein von der Lust beherrscht.

In diesem einfachen Gegensatz sah Platon die Entwicklung der Kultur sich auswirken. Vernunft und Sinnlichkeit, Recht und Genuß messen miteinander ihre Kräfte. Die Inhaltsangabe im Eingang des Timaios zeigt uns, wie der Vernunftstaat unter dem Andringen seiner mächtigen Gegner in höchste Not geraten, aber aus der eigenen Kraft, der Kraft des sittlichen Willens, alle Widerstände überwinden sollte.

Wir haben Platons Klagen gehört, er sei für sein Volk zu spät geboren. Hier hat er ihm ein glänzendes Denkmal errichtet, indem er, was er für die Zukunft Athens erhoffte, als in seiner Vergangenheit verwirklicht schilderte.

Doch dem rastlos Tätigen genügte ein solches Verweilen im Traumlande der Vergangenheit nicht. Seine Liebe gehörte der Zukunft. Sie zu gestalten, wie der Geist es ihm gebot, mußte bis zuletzt seine heiligste Aufgabe bleiben. Und so hat er sich losgerissen von der Betrachtung der Natur und dem Traume eines schöne-

ren Lebens, um der Gegenwart in ihren Nöten beizustehen und den Menschen zu einem besseren Dasein zu helfen, so gut er es vermochte.

Aus diesem Bestreben ist das umfangreichste Werk hervorgewachsen, das Platon geschrieben hat. Der Staat der Gesetze unterscheidet sich von dem der Schrift über den Staat in wesentlichen Punkten, die in der veränderten Stellung zur Wirklichkeit überhaupt ihre Erklärung finden. Näher kann auf dieses interessante Werk, dem wir die reichste Belehrung über die verschiedensten Gebiete antiker Kultur verdanken und das die geistvollsten Bemerkungen etwa über Erziehung, Kunst, Recht enthält, nicht eingegangen werden. Sein Wert liegt zunächst in diesen Einzelheiten, während das Ganze, unvollendet und nicht völlig geistig durchdrungen, sich mit der Schrift vom Staate an Bedeutung nicht messen kann.

Zur Bezeichnung des allgemeinen Standpunktes mögen einige Bemerkungen genügen. Zunächst ist die engere Anpassung an die Wirklichkeit zu bemerken. Auch auf diesem Gebiet nimmt Platon ihr gegenüber ein freundlicheres Verhältnis ein, hier freilich zum Teil aus Resignation. Unter Menschen kann ein Staat, wie er ihn forderte, sich nicht verwirklichen. Das hat er eingesehen; so gilt es, eine zweitbeste Verfassung zu entwerfen, die auf die Schwäche der menschlichen Natur Rücksicht nimmt. Die extremen Forderungen, wie Aufhebung der Familie und des Privateigentums, sind deshalb fallen gelassen. Aber wenn dadurch das Individuum etwas freier gestellt ist, so sorgen andere Bestimmungen

dafür, es um so härter unter die Allgewalt des Staates zu binden.

Denn das gleiche Mißtrauen gegenüber dem Menschen läßt Platon jetzt statt eines *Staates der sittlichen Freiheit* einen *Staat der gesetzlichen Bindung* erstreben. Früher sollte alles Schwergewicht auf dem inneren Leben der Bürger ruhen; war ihre Seele recht gebildet, so würde alles Äußere sich schon von selber recht gestalten. Solche Zuversicht hat der greise Denker nicht mehr. Er kennt nur die Strenge des Gesetzes und den äußeren Zwang, um das Leben der Gesamtheit in die als sittlich erkannten Formen zu zwingen. Wohl sollten auch nach der älteren politischen Schrift die Bürger in dem Verzicht auf Besitz und Familie sich ganz dem Staate dahingeben; aber sie ergriffen in diesem einen Verzicht ihre Freiheit, sie sollten in ihm hemmender Bande ledig werden, um sich ganz einem edlen Leben zu widmen. Jetzt drängt sich das Gesetz in alle Einzelheiten des Lebens hinein, stellt fast nichts der Willkür seiner Bürger anheim und schlägt noch ihr Denken in die härtesten Fesseln.

Der Gedanke des Maßes beherrscht auch diese politische Spekulation. Nach festen Maßen soll das öffentliche Leben gestaltet werden. Daher die Fülle der Gesetze über alles einzelne, daher ein Heer von Beamten für alle Funktionen. Nichts bleibt mehr der freien Einsicht überlassen, sondern alles ist von vornherein durch den Gesetzgeber geregelt. War der ältere Staat Platons ein *Staat der Weisheit*, da die Philosophie in ihm herrschte, der Staat der Gesetze ist ein *Staat des Maßes*. Die

Mathematik ist die wichtigste geistige Beschäftigung. Die Tugend des Maßes, die besonnene Scheu, steht in höchstem Ansehen.

Hatte das ältere Ideal die schöpferische Spontaneität des geistigen Lebens mit der Unterwerfung unter das Ganze verbunden, da der Geist das Gesetz in sich selber fand, das neue Ideal kennt nur noch ein frommes Sich-fügen in die gegebenen Maße des Lebens. Daher verschwindet die Philosophie fast ganz; sie tritt ihren Platz an die Macht wieder ab, aus der sie sich einst erhoben hatte, an die Religion. „Gott ist das Maß aller Dinge", den Satz setzt Platon dem des Protagoras entgegen. Aber war er früher der Theorie des Machtstaates mit der Theorie des Kulturstaates begegnet, jetzt ist der Kulturgedanke ganz in den religiösen zurückgekehrt, und alle Kulturbestrebungen werden der Religion unterstellt. Nicht *Kulturstaat*, sondern *Gottesstaat*!

Ist doch die Welt, wie der Timaios lehrte, von einem göttlichen Geiste erfüllt, er ist in allen Gestaltungen des menschlichen Lebens wirksam. Platon bedient sich der Sprache der überkommenen Religion, indem er alle Äußerungen des öffentlichen und privaten Lebens an das Wirken einer Gottheit bindet. Ihrem Dienst sind letzthin alle Funktionen dieses Staates geweiht, ihrem Dienst ordnen sich alle geistigen Bestrebungen unter.

In dem *religiösen Dogma* wissen sich die Bürger dieses Staates verbunden. Es enthält zwei Glaubensartikel: Die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz der Götter. Wer sich zu ihnen nicht bekennt, kann nicht Bürger des Staates bleiben. Die Wahrheit dieses Dogmas zu

erweisen, um in ihm einen unwandelbaren Grund des gesamten Lebens zu gewinnen, muß die wichtigste Aufgabe des Gesetzgebers sein. Ihr dienen die Erörterungen des zehnten Buches, einer der wenigen völlig vollendeten Partien.

Schon die große Kritik der im empirischen Leben der Zeit geltenden Werte zu Eingang der Schrift über den Staat hatte als den Glauben vieler bezeichnet: „Vielleicht, daß keine Götter sind, vielleicht, daß sie ums Menschentreiben sich nicht kümmern; und falls sie dennoch sind und sich um uns kümmern, . . . durch Opferfeiern und besänftigende Schwüre und Weihgeschenke könnten sie der Überredung nahegebracht, dem Menschenwillen fügsam werden."

Diesen Gedanken nimmt die Erörterung in den Gesetzen auf, ihm entlehnt sie ihre Disposition. Gegen alle drei Sätze richtet sie ihre Beweise, zugleich verfolgt sie diesen dreifachen Unglauben bis an seine Wurzel zurück, um ihn aus dem Boden einer allgemeinen Lebensanschauung abzuleiten.

Noch einmal tritt die ins Große gerichtete Tendenz des platonischen Geistes leuchtend hervor. Er beschränkt sich nicht darauf, Gründe gegen Gründe zu setzen, sondern gibt jeder Anschauung einen mächtigen kulturellen Hintergrund. So stellt er hier zwei typisch unterschiedene Weltanschauungen einander entgegen, die zu allen Zeiten die Entwicklung des geistigen Lebens vor anderen bestimmt haben und deren Streit noch heute nicht ausgefochten ist. Ja diese Gegensätze klingen, entkleidet man sie nur gewisser spezifisch griechischer Vor-

stellungen und führt sie auf ihre allgemeinen Grundlagen zurück, unmittelbar in die Gegensätze noch unseres geistigen Lebens hinein.

Der letzte Grund aller religionsfeindlichen Tendenzen liegt in der Überzeugung, daß die körperliche Natur das Ursprüngliche und eigentlich allein Wirkliche sei. Diese Lehre einer Naturphilosophie, die bestimmten Erfahrungen eine ganz unberechtigt weite Anwendung gibt, ist die Voraussetzung aller Skepsis. Denn ihr gilt der Geist als nur spät und nachträglich aus den körperlichen Stoffen entstanden, abhängig von diesen und von keiner ursprünglichen Geltung. Seine Forderungen, ethische und religiöse, sind daher willkürlich und haben keinen Grund in dem Wesen der Dinge. Künstlich und durch willkürliche Erfindung sind alle sittlichen und Glaubensvorstellungen gebildet. Ein gewisser jugendlicher Übermut eignet solcher Anschauung. Keck und ihrer selbst gewiß setzt sie ihre grüne Weisheit den heiligen Wahrheiten entgegen. Aber unbegründet wie sie ist, welkt sie rasch dahin, und keiner verharrt bis zu seinem Alter in solcher Gesinnung.

Solch ein geistiger Boden erzeugt bestimmte Typen des Menschen. Die von Natur einen rechtlichen Charakter besitzen, werden nur zu Spöttern, die zwar nichts Schlechtes tun, aber viele Verwirrung anrichten, da sie eine Ansicht verbreiten, die mit den von ihnen selbst geübten Sitten nicht übereinstimmt. Schlimmer, wenn der Mensch von selbst schon seine Begierden nicht recht zu beherrschen vermag. Dann wird diese Lehre seine Lüste völlig entfesseln, und er wird zu jenem bru-

talen Egoismus heranreifen, aus dem Tyrannen, Sophisten und alle Arten Betrüger entstehen. Eine Verachtung alles Hohen und Guten ist hier die Folge.

Mit der Leidenschaft eines zürnenden Vaters weist Platon diese Sinnesweise zurecht, die sich frech über alles, was ihrem Volke heilig gilt, hinwegsetzt. Er will sie bezwingen mit seiner entgegengesetzten Lehre, die noch einmal den Grundgedanken des Platonismus enthüllt. Nicht der Körper, sondern der Geist ist das Erste und Ursprüngliche, er ist die eigentliche Wirklichkeit.

Zum Beweis dieses Satzes greift Platon auf einen Gedanken schon des Phaidon zurück, der jetzt durch die Naturphilosophie des Timaios eine große Vertiefung erhalten hat. Die Seele ist das sich selbst Bewegende. Alle körperliche Bewegung ist von außen bedingt, sie setzt also eine letzte Ursache voraus, die nur in einem Prinzip gefunden werden kann, das sich aus sich selbst bewegt. Also weist alle Bewegung in der körperlichen Welt auf den Geist hin, der sie beseelt. Der Körper ist der Seele untertan, er ist in seinen Gestaltungen von ihren Wirkungen bestimmt. In der Regelmäßigkeit der Gestirnbewegungen spricht sich die Vernunft dieser Seele aus.

Nur diese Anschauung, die dem Geist die erste Stelle einräumt, ist nach Platon fähig, das Sittliche zu begründen. Für die Autonomie des Geistes hatte er gestritten, seit an dem Tode des Sokrates sein Denken erwacht war, er verteidigt sie hier noch einmal in dem Bilde der Religion. Die materialistische Denkweise führt dazu, auch wenn sie die Götter nicht völlig leugnet, in ihnen doch niedere Wesen zu sehen, die, menschlicher Affekte

fähig, aus Nachlässigkeit sich nicht um die Menschen kümmern oder aus den niedersten Instinkten sich durch Geschenke bestechen lassen. Solch enger Aberglaube ist ebensowenig wie der Atheismus zu dem freien Reiche des Geistes vorgedrungen, ihm sind die sinnlichen Triebe das Absolute, dem sich auch das Göttliche nicht entziehen kann.

Platons Theodizee, welche diese vielfach aus einer Verzweiflung am Leben hervorbrechende Denkweise widerlegen will, kämpft für nichts Geringeres als für die wahrhafte Geltung des Sittlichen. Sie steht in Frage, wenn das Göttliche nicht mehr als sein Hort und Schützer erscheint. Nicht wenige der später noch zur Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen in der Welt vorgebrachten Gründe werden hier bereits ausgesprochen.

Tief und voll erklingen die Akkorde in diesem Buche. Aber mit schrillen Mißtönen endet es, wenigstens für unser Ohr. Die hohe Geistesfreiheit, aus der hier die Religion gerechtfertigt wird, seinem Staate zuzugestehen, ist Platon weit entfernt. Auch hier tritt das allgemeine Verhältnis der Gesetze in Geltung, die das innerlich Erwählte in ein äußerlich Befohlenes verwandeln. Mit furchtbarer Strenge wird in dem Staate bedroht, wer sich dem hier verfochtenen Glauben entzieht.

Der Gottesstaat wandelt sich in eine Kirche, die jeden Ketzer mit Inquisition verfolgt.

So hat der greise Platon die späteste Entwicklung des antiken Geistes vorausgeahnt. In der mächtig anschwellenden Flut des Unglaubens, die er noch erlebte, schien ihm nur der äußerste Zwang ein genügender Schutz der

geistigen Werte. Es ist die Tragik seines Lebens, daß er, der als Verfechter der geistigen Freiheit gegen die dumpfe Gläubigkeit, die seinen Meister gerichtet hatte, aufgetreten war, am Ende seiner Laufbahn nur durch Gericht und Gefängnis den Geist in seiner Reinheit gesichert glauben mußte. Da mochte ihn wohl eine Ahnung überkommen, daß sein Werk der nächsten Zukunft verloren war; denn wie konnte das erzwungen werden, dessen Leben die Freiheit ist? Er richtete seine Rede an ein fernes Geschlecht, das glücklicher als seine Gegenwart in Freiheit besitzen dürfte, was dieser keine Gründe und keine Gewalt abgewannen.

Platon und die Entwicklung der Kultur

Platons Schriften enthalten kein System, das ein fertiges Wissen über objektive Tatsachen böte. Seine Philosophie wendet sich an jeden einzelnen und fordert ihn auf, in sich selbst das wahre Wissen und damit die Werte für das Leben zu finden. Das Wissen in dem Subjekt zu wecken, gilt ihm als die Aufgabe der Philosophie.

Und das ist die Bestimmung des Platonismus innerhalb der Kultur geblieben. Platon konnte niemals wie sein großer Schüler Aristoteles Lehrer einer Zeit werden, die lediglich nach Wissen verlangend über alle Gegenstände ein fertiges Urteil und bestimmte Begriffe forderte. In seiner Philosophie ist alles Leben; die innere Bewegtheit des philosophischen Problems hat keiner vor ihm und kaum einer nach ihm so deutlich begriffen.

Deshalb erbte sich nicht einmal in seiner Schule, der Akademie, ein festes Dogma als platonische Lehre fort. Mochten seine nächsten Erben in dem Vorsteheramt an den relativ abgeschlossenen Gedanken seiner Altersschriften festhalten, so konnten sich die freieren Geister doch nicht lange der Einsicht entziehen, daß damit gerade die wertvollsten Teile des platonischen Werkes preisgegeben wurden. Sie griffen daher zu den älteren Schriften zurück, in denen sich die Probleme in ihrem inneren Leben entfalteten. Sie spielten den suchenden Platon gegen den wissenden aus, den Dialektiker gegen den Dogmatiker, und wandten sich im Gegensatz zu ihren älteren Genossen mehr und mehr einer skeptischen Betrachtungsweise zu. So fällt, was bei Platon in

einen lebendigen Zusammenhang verschmolzen war, Zweifel und Wissen, in gesonderte Bestrebungen auseinander.

Aber die Wirkungen des Platonismus blieben nicht auf die Hallen der Akademie und den Streit der Gelehrten beschränkt. Aus dem Leben geboren, wirkte er mächtig aufs Leben zurück.

Drei Epochen der Weltgeschichte haben sich vor andern an dem platonischen Geiste neu entzündet, dreimal hat der Platonismus entscheidend die Richtung des geistigen Lebens bestimmt:

1. als die antike Welt sich ihrem Ende zuneigte und zugleich die neue, christliche Weltanschauung sich ausbildete;

2. als am Ende des Mittelalters die modernen Völker eine Erneuerung ihres Geistes erlebten;

3. im deutschen Idealismus an der Wende des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert.

Bei aller Verschiedenheit zeigen die drei Zeitalter gewisse gemeinsame Züge. Der Platonismus hat jedesmal die gleiche Mission erfüllt.

Die drei Zeitalter sind Wendepunkte des geistigen Lebens. Man steht am Ausgang einer großen, in sich abgeschlossenen Welt, da der Bestand der Kultur sich relativ konsolidiert hatte und innerhalb bestimmter Grenzen von dem Geiste völlig beherrscht wurde. Der Hellenismus war eine solche Zeit gewesen, nicht anders das Mittelalter und in gewisser Weise auch die Aufklärung. Wie die Welt damals äußerlich eine gewisse feste Struktur angenommen hatte, so schloß sich im Geisti-

gen alles Wissen zu einem seiner selbst sicheren System zusammen.

Aber dies überlieferte System genügte dem Geiste nicht mehr. Gewaltige Erschütterungen des äußeren Bestandes der Welt, wie sie diese Zeiten erlebten, rüttelten das Denken auf. Nichts bleibt mehr einfach ein Gegebenes, sondern alles wird in Frage gestellt. Damit wächst aus dem Wissen, auf das die Vergangenheit so stolz war, eine unruhige Skepsis hervor. Gerade weil jene Systeme als fertige überliefert wurden, hatten sie den Boden in dem erkennenden Subjekt verloren; sie mußten daher, sobald der Zweifel sie anzugreifen wagte, als innerlich unbegründet erscheinen und machtlos zusammenbrechen.

Diesen Prozeß haben alle drei Epochen erlebt. Im Hellenismus hatten die großen, in der vorangehenden Zeit begründeten Systeme, wie das stoische, epikureische und peripatetische, eine breite und kaum ernstlich angefochtene Herrschaft ausgeübt. Jetzt genügen sie nicht mehr zur Deutung des Lebens, eine skeptische Geistesbewegung setzt sich über sie hinaus und wirbt immer mehr Anhänger. Auch das große System der mittelalterlichen Weltanschauung, die Scholastik, endet in einer Skepsis, die zu den wichtigsten Zügen in dem Bilde des jugendlichen Denkens der modernen Zeit gehört. Und nicht anders fand der deutsche Idealismus das Weltbild der Aufklärung, wie sie es in ihrem dogmatischen Rationalismus besessen hatte, von einer skeptischen Tendenz untergraben.

Solche Skepsis ist vornehmlich intellektuell gerichtet.

Die neuen Erfahrungen sprengen die alten Bande des Wissens, das beweglicher gewordene Denken will sich die alten Bahnen nicht mehr vorschreiben lassen. Tiefer in das allgemeine Leben der Menschen greift die moralische und religiöse Bewegung ein. Denn jene überlieferten Systeme hatten auch den ethischen Forderungen ihre feste Stelle angewiesen und sie im Rahmen des ganzen Weltbildes gedeutet. Jetzt erfüllt sich das sittliche Leben mit neuen Inhalten, es stellt neue Forderungen. Und hierfür findet es dort keinen Platz mehr. So bricht aus den Tiefen des Geistes ein neuer Strom hervor, der alle Gestade überflutend den Menschen zu neuen Ländern tragen will. Von ethischen und religiösen Gegensätzen sind diese Übergangszeiten vor allem erfüllt; sie haben die Kämpfe um eine neue Religion am Ausgang der Antike, um die Reformation des überlieferten Christentums in der Renaissance und für eine tiefere Rechtfertigung des gesamten sittlichen Lebens im deutschen Idealismus hervorgerufen.

Und übereinstimmend ergeht in diesen Epochen der Ruf an die Seele des Menschen. Aus einer Welt, die ihn nicht mehr befriedigt, aus einem Wissen, das seinem Fragen keine Antwort mehr bietet, soll er sich zu sich selber sammeln. Er soll sich in sich selbst versenken, um in der Tiefe des eigenen Selbst den absoluten Grund seines Daseins zu finden. Die Zeiten sind mystisch; sie suchen Gott in der Stille der von der Welt abgeschiedenen Seele.

Skepsis und Mystik sind die beherrschenden Mächte solcher Wendepunkte der geistigen Kultur. Beide unter-

wühlen das bisher in sich ruhende Bewußtsein. Sie können sich in dieser Arbeit bekämpfen, aber sie können sich auch, so fremd sie einander scheinen, zu stärkerer Wirkung verbünden. Wenn die Skepsis die Wirklichkeit zerstört, wie der Verstand sie bisher begriff, die Mystik flieht sie, um sich einer irrationalen Welt des Jenseits zuzuwenden. In jener skeptischen Zerstörung erwacht erst die Kraft des mystischen Geistes, der sich nicht mehr durch die beherrschende Gewalt des Wirklichen behindert sieht.

Beide Tendenzen ergeben das gleiche Resultat. Sie lösen die Verbindung des Subjekts mit der geistigen Umwelt. Diese erscheint als eine fremde, in der das Subjekt keine wahrhafte Stelle mehr hat. So zieht es sich auf die schrankenlose Freiheit seines Innern zurück, um ein skeptisches, an kein Gesetz mehr gebundenes Spiel mit seinen Vorstellungen zu treiben oder in die Tiefen mystischer Innenwelten einzutauchen.

Aber so fruchtbar die Wirkungen beider Kräfte im geistigen Leben sind: wo sie sich einseitig und ganz sich selbst überlassen entwickeln, da bedrohen sie schließlich den Bestand der Kultur überhaupt. Denn Kultur besteht nur in der inneren Verbindung der freien Subjektivität mit den objektiven Gestaltungen des geistigen Lebens. Wo diese Einheit sich löst, da dämmert das Ende der Kultur herauf. Dieser Gefahr haben jene Epochen ins Auge geschaut. Jedesmal drängte der Geist in einem skeptischen oder mystischen Subjektivismus seiner Vernichtung entgegen.

In solcher Zeit ist der Platonismus neu erstanden, aus solcher Gefahr hat er die Rettung gebracht.

Als die großen Systeme des Hellenismus zerfallen waren und eine müde Skepsis an jeder Gewißheit für Leben und Denken verzweifelte, wandten sich die Geister mehr und mehr wieder dem Werke Platons zu, und der Neuplatonismus wurde schließlich die Weltanschauung, unter deren Zeichen die Antike versank und eine neue Religion sich bildete. Und als die Fülle neu zuströmender Lebensinhalte am Ausgang des Mittelalters die Begriffe und Methoden der Scholastik als zu eng erscheinen liessen und ein jugendlicher Zweifel mit diesem Wissen jedes sichere Wissen überhaupt glaubte abstreifen zu können, da kehrten die besten Geister wiederum zu dem Gestirn Platons zurück, das ihnen zu einer neuen Gewißheit den Weg weisen sollte. Und endlich fand der deutsche Idealismus aus der in Skepsis sich auflösenden Aufklärung im Gefolge Platons einen befreienden Ausweg.

Die Aufgabe, die dabei dem Platonismus zufiel, war jedesmal die gleiche. Hatte sich einem unwahr gewordenen System gegenüber das Subjekt auf seine innere Freiheit zurückgezogen, so knüpft er die Verbindung zwischen individuellem und allgemeinem Geiste neu. Er lehrt den in seine Subjektivität verlorenen Menschen einen neuen Weg zu den allgemeinen Werten des geistigen Lebens finden. Er stellt damit die Kultur auf einer neuen Grundlage wieder her.

Der Platonismus rechtfertigt die als objektiv gegebenen durch die Skepsis zerstörten Werte, indem er sie als im Subjekt begründet aufzeigt. Und er bindet das Subjekt, das sich in eine leere Innerlichkeit zu verflüch-

tigen droht, an allgemeine Werte, indem er diese als den tiefsten Grund der Subjektivität nachweist. Keine allgemeine geistige Macht kann bestehen, als insofern sie im Subjekt Leben gewinnt, aber auch das Subjekt vermag sich sein Dasein nur zu bewahren, wenn es sich an dem allgemeinen Geiste entfaltet.

So ist der Platonismus die Wiedergeburt der Kultur aus dem Innern des Subjekts. Er ist ein Führer und Erwecker. Er bietet keine bereits festgeprägte philosophische Münze, sondern lehrt den eigenen Stempel zu brauchen, um die Güter der Kultur sich selbst zu bestimmen.

Eines solchen Führers und Erweckers bedarf unsere Zeit wie kaum eine andere. Die typischen Erscheinungen jener Wendepunkte des Geisteslebens, wir haben sie in der Gegenwart sämtlich erlebt. Und wie damals platonischer Geist die Menschheit zu neuen Zielen erleuchtet hat, so dürfen wir hoffen, daß auch jetzt noch die Kraft dieses Geistes ungeschwächt in unser Leben einwirken wird.

Auch wir stehen einer innerlich in sich abgeschlossenen Welt gegenüber. Wissenschaft und Technik haben sich verbündet, um ein großartiges Lebenssystem zu erzeugen, das alle Funktionen des Daseins umfaßt, wie es in ähnlicher Kraft und Ausdehnung keine Vergangenheit noch gekannt hat. Kein Wunder, daß eine Generation, welche die Ausbildung dieses Systems miterleben durfte, vielfach von ihm die Lösung aller Probleme erwartete und danach der Naturwissenschaft für die Deutung jeder theoretischen und praktischen Frage die erste Stimme zugestand.

Aber diese Zuversicht schwand bald dahin. Man begriff die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis, man sah, wie sie gerade in entscheidenden Nöten des inneren Lebens den Menschen im Stich ließ. Und so wurde man ihrer müde. Eine skeptische Stimmung breitete sich aus, viel weiter, als die Wirkungen philosophischer Richtungen reichten, welche diese Skepsis theoretisch begründeten.

Und mehr noch sah sich der Mensch innerhalb des technisch bestimmten Lebensbaues mit seinen tieferen Forderungen vereinsamt. Alles schien sich dem Intellekt zu fügen und dem äußeren Nutzen zu dienen. Laut erklang der Lärm dieses Lebens und erstickte die feineren Stimmen einer höheren Kultur. Wer sich die Werte der Seele nicht wollte rauben lassen, den ergriff eine Feindschaft gegen dies Leben. Er sagte ihm ab und zog sich in die innere Einsamkeit des eigenen Bewußtseins zurück. Mystische Welten erschlossen sich hier dem Blick.

So reißt in unserer Zeit von neuem die Kluft auf zwischen äußerem und innerem Leben. Der Mensch findet in den allgemein das Leben beherrschenden Mächten keinen Widerhall mehr für die Werte seines Innern, um die es ihm doch allein zu tun ist. Skepsis und Mystik verbinden sich von neuem, um das Subjekt mehr und mehr von der Allgemeinheit abzuscheiden.

Dadurch entsteht jener Sinn, der überhaupt zu keinem Werte mehr ein rechtes Vertrauen fassen kann. Äußerlich werden sie sämtlich furchtbar mißbraucht, indem sie zum Mittel des bloßen Vergnügens, der Sensation, der Nervenerregung herabgewürdigt werden, in-

nerlich ersterben sie leicht, da sie keinen Halt an dem allgemeinen Leben finden. Das ist die größte Gefahr, der unsere Kultur gegenübersteht, da die äußerlich gelebten Formen des Daseins keine Wurzeln mehr in dem Innern des Subjekts besitzen und die Stimme des Innern ungehört in dem Lärm des Tages verhallt. Damit gehen die geistigen Werte ihrem Untergange entgegen; leere Tat und leeres Wort wird wiederum die Signatur der Zeit.

Der Geist der Sophisten geht wieder unter uns um. Und wie er dereinst durch den idealistischen Gedanken überwunden wurde, so müssen wir ihn auch heute mit diesem Zauber beschwören. Im Idealismus versöhnt sich das Subjekt mit den allgemeinen Mächten des Lebens. Es begreift diese als sein eigenes Werk und durchdringt sie innerlich, um sie als geisterzeugte wieder aus sich hinauszustellen. Und es entdeckt in sich selbst den Grund der Allgemeinheit, daß es sich nicht mehr in eine leere Innerlichkeit verliert.

Wo immer eine Überwindung solchen Gegensatzes erstrebt wird, da ist bewußt oder unbewußt platonischer Geist am Werke. Der alte Feind und Überwinder der Sophisten ersteht wieder zum Leben, um einen neuen Waffengang mit ihnen zu versuchen. Nur unter seinem Zeichen wird unserer Kultur der Sieg gewiß sein!

INHALT

Seite

Platon und das Problem der Kultur 1
Sokrates 7
Platons Lehrjahre: die sokratischen Dialoge . . . 13
Laches 17
Lysis 17
Charmides 18
Hippias 19
Protagoras 19
Ion 21
Euthyphron 21
Sokrates' Tod 22
Krisis des platonischen Geistes 24
Platons Wanderjahre 28
Das ethische Problem: Gorgias 32
Das Erkenntnisproblem: Menon 37
Das religiöse Problem: Phaidon 42
Platons Idealismus 48
Die Meisterjahre: Gründung der Akademie 57
Das Schöne: Phaidros 64
Die Liebe: Gastmahl 70
Der Staat 75
Die Erziehung 96
Neue Aussichten und Einsichten 109
Was ist Wissen? Theaitetos 122
Idee und Wirklichkeit: Parmenides 128
Das Alter 136
Das höchste Gut: Philebos 142
Die Natur: Timaios 146
Die Kultur: Kritias, Gesetze 154
Gesetze X 159
Platon und die Entwicklung der Kultur . . . 164

GEDRUCKT IN DER SPAMERSCHEN BUCHDRUCKEREI
IN LEIPZIG

EUGEN DIEDERICHS VERLAG IN JENA

WALTER PATER, PLATO U. DER PLATONISMUS. M 6.—, geb. M 8.—

Herm. Nohl: Die alten, lieben Gegenstände erscheinen einem oft, als ob man sie zum erstenmal sähe. Der Stil ist aphoristisch, mehr Bemerkungen als Abhandlung, aber eine bestimmte Totalanschauung, ein einheitlich lebendiges Gefühl, das einer reifen Persönlichkeit gehört, steht dahinter und äußert sich mit einer einfachen Tiefe und schlichten Geistesfeinheit. W. Pater macht den Versuch, den Genius dieses Mannes, aus dem ein so eigentümliches Buch wie der Staat hat hervorgehen können, seine Ideale und Tendenzen in ihren letzten Motiven und Verknüpfungen zu verstehen. Sehr schön ist der seltsame Dualismus des Platonismus dargestellt, der Askese und Pantheismus in sich trägt, und mit Recht der konkrete Trieb Platos, seine Tendenz zur Verwirklichung des Ideals betont.

(Wochenschrift für klassische Philologie)

HEINRICH GOMPERZ, DIE LEBENSAUFFASSUNG DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHEN UND DAS IDEAL DER INNEREN FREIHEIT. Mit Anhang zum Verständnis der Mystiker. Brosch. M 8.—, Halbpergament geb. M 10.—

Literarisches Zentralblatt: Es ist wohl das erste Mal, daß, wie hier geschieht, eine philosophische Entwickelungsgeschichte der griechischen Ethik von einem einheitlichen Grundprinzip aus unternommen worden ist, und zwar bestimmt der Verfasser dies die ganze Entwickelung der Sittenlehre beherrschende Prinzip als das „Ideal der inneren Freiheit", deren Begriff von dem Gesichtspunkt ausgeführt wird, daß damit das jedweder Weltanschauung zugrunde liegende Streben nach Erlösung zum Ausdruck komme. Die griechische Ethik fordert nun, seiner Ansicht nach, im Gegensatz zu der (im Sinne der Religion gemeinten) „Fremderlösung" d. h. der Erlösung durch eine vom Menschen verschiedene Wesenheit, die „Selbsterlösung", durch welche die innere Freiheit als Unabhängigkeit von jedem äußeren Schicksal zustande komme. Von diesem Standpunkt aus sucht er also die Lebensauffassung der griechischen Ethiker zu verstehen, wie sie durch Heraklit vorbereitet, von Sokrates begründet, durch die Sokratiker Anthistenes, Aristipp und Platon fortgebildet, in der Stoa vollendet, in Epikur und Pyrrhon verfallen sei und dann in Plotin einen bedeutsamen Nachklang gefunden habe. Die Stoa, in welcher allerdings, nach dem Vorgang der Kyniker, die Idee der sittlichen Freiheit aufs Maßgebendste hervortritt, ist ihm der Höhepunkt der griechischen Ethik.

EUGEN DIEDERICHS VERLAG IN JENA

PLATONS WERKE

Übersetzt von *R. Kassner*, *O. Kiefer* und *K. Preisendanz*

Apologie. Kriton. M 2.—, geb. M 3.—

Ion. Lysis. Charmidis. M 2.50, geb. M 4.—

Euthyphron, Laches, Hippias. M 2.50, geb. M 3.50

Gorgias. Menon. M. 4.50 geb. M. 6.—

Protagoras. Theaitetos. M 5.—, geb. M 6.50

Gastmahl. Phaidros. Phaidon. M 5.—, geb. M 6.50

Alle drei Werke sind auch einzeln zu haben, à M 2.—, geb. M 3.—

Der Staat. M 5.—, geb. M 6.50

Parmenides. Philebos. M. 4.—, geb. M 5.50

Timaios. Kritias. Gesetze X. M 4.50, geb. M. 6.—

DIE VORSOKRATIKER. Herausgegeben von Dr. W. Nestle. br. M 5.—, Halbpergament geb. M 6.50

XENOPHON, DAS GASTMAHL. (Benno von Hagen.) br. M 2.—, geb. M 3.—

XENOPHON, ERINNERUNGEN AN SOKRATES. (Dr. Otto Kiefer.) br. M 4.—, geb. M 5.50

PLOTIN. ENNEADEN. In Auswahl herausgegeben von Dr. Otto Kiefer. 2 Bände. br. M 14.—, Halbpergament geb. M 18.—

EPIKTET, HANDBÜCHLEIN DER MORAL. (Dr. W. Capelle.) br. M 2.—, geb. M 3.50

UNTERREDUNGEN MIT EPIKTET. (Joseph Grabisch.) br. M 3.—, geb. M 4.50

MARC AUREL, SELBSTBETRACHTUNGEN. (Otto Kiefer.) 6. Tausend. br. M 3.—, Hperg. geb. M 4.50